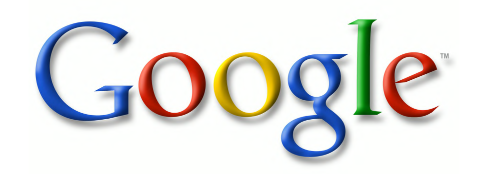












Gesammelte Schriften

von

David Friedrich Strauß.

Nach des Verfassers letztwilligen Bestimmungen
zusammengestellt.

Eingeleitet und mit erklärenden Nachweisungen versehen
von
Eduard Zeller.

4. Band.

Bonn,
Verlag von Emil Strauß.
1877.

Das

Leben Jesu

für das deutsche Volk bearbeitet

von

David Friedrich Strauß.

Zweiter Theil.

Vierte Auflage.

Bonn,
Verlag von Emil Strauß.
1877.

Inhalt des vierten Bandes.



Zweites Buch.

Die mythische Geschichte Jesu

in ihrer Entstehung und Ausbildung.



51.

Anordnung.

Nachdem wir im Bisherigen die ungefähren Umrisse einer wirklichen Lebensgeschichte Jesu gezogen, ihn als Menschen uns so verständlich zu machen gesucht haben, als bei einer Gestalt noch möglich ist, die wir nicht blos in so weiter Zeitferne, sondern hauptsächlich durch ein so trübes, die Strahlen so eigenthümlich brechendes Medium erblicken, gehen wir nun dazu über, dieses Medium selbst zu zersetzen, d. h. die darin sichtbaren Scheinbilder dadurch aufzulösen, daß wir die Bedingungen nachweisen, unter denen sie entstanden sind.

Für diese Darlegungen bietet sich uns mehr als eine Art von Anordnung dar. Wir könnten jedes unserer vier Evangelien nach der Stufe, die es in dem Entwicklungsgange des christlichen Vorstellungskreises bezeichnet, für sich nehmen und zeigen, wie auf dieser Stufe, bei diesen kirchlichen Bestrebungen, von diesen dogmatischen Voraussetzungen aus das Leben Jesu sich jedesmal darstellte und darstellen mußte; oder, bei der genauern Verwandtschaft der drei ersten Evangelien und der Verflechtung verschiedener Richtungen in denselben, könnten wir sie dem vierten gegenüber zusammennehmen, und zuerst den synoptischen, dann den johanneischen Mythenkreis nach seiner Entstehung entwickeln, so daß wir die Bahn des Lebens Jesu im ersten Fall viermal, im andern wenigstens zweimal zu durchlaufen hätten. Müßte hievon das Erstere unserer Darstellung entschieden eine schwerfällige Haltung geben, so wäre doch auch das Andere nicht ohne Gewaltsamkeit. Bei aller Verschiedenheit von der synoptischen steht nämlich die johanneische Vorstellungsweise mit ihr doch im engsten Zusammen-

hang, hat sie, auch bei den einzelnen Erzählungen, überall zu ihrer Voraussetzung, und verhält sich zu ihr nur wie die höchste Steigerung, wie der Superlativ zum Positiv und Comparativ. Daher mag es zwar einer Kritik, die sich das Verständniß der Evangelien als literarischer und geschichtlicher Erzeugnisse zur höchsten Aufgabe gemacht hat, gemäß sein, jedes derselben für sich zu nehmen und seine Darstellung des Lebens Jesu im Zusammenhang zu entwickeln; wir, deren Endabsicht auf die Beantwortung der Frage geht, ob wir an den evangelischen Erzählungen von Jesu geschichtliche Nachrichten, oder was sonst wir an ihnen haben, sind auf einen andern Weg angewiesen. Wir werden nicht gerade die einzelnen Erzählungen, aber doch einzelne Gruppen von solchen, z. B. die Erzählungen von der Abstammung, der Erzeugung, der Taufe, den Wundern Jesu, besonders nehmen und durch alle vier Evangelien hindurch in ihrer Entwicklung verfolgen; wobei wir, so weit es thunlich ist, die Zeitordnung des Lebens Jesu zur Richtschnur nehmen werden.

Als erster Abschnitt ergibt sich uns hiebei die mythische Vorgeschichte Jesu, zu der wir nach der einen Seite noch die Geschichte der Herkunft seines Vorläufers, nach der andern die seiner Einführung durch diesen Vorläufer, die Taufgeschichte und die von ihr unzertrennliche Versuchungsgeschichte ziehen.

Erstes Kapitel.

Die mythische Vorgeschichte Jesu.

52.

Eintheilung.

Die ganze Vorgeschichte Jesu, wie sie in den Evangelien vor uns liegt, hat sich, die historischen Notizen von seinem Daheimsein in Nazaret, seinem spätern Verhältniß zu dem Täufer Johannes, seinem und vielleicht auch den Namen seiner Eltern vorausgesetzt, aus dem einfachen Satze des neuen Glaubens entwickelt, daß Jesus der Messias war.

Jesus war der Messias, d. h. der Sohn David's, der Sohn Gottes, der andere Moses, der letzte, größere Retter seines Volks und der sich gläubig ihm zuwendenden Menschheit.

Er war der Sohn David's, d. h. für's Erste, er stammte aus seinem Geschlecht: dies nachzuweisen beeiferte man sich von verschiedenen Seiten und von verschiedenen Gesichtspunkten aus, daher die zwei Geschlechtsregister bei Matthäus und Lucas. Er war der Sohn David's, d. h. für's Andere, er war geboren in David's Stadt: da er aber doch landkundigermaßen der Nazarener war, so brauchte nun der eine Evangelist eine eigene Maschinerie, die Eltern Jesu von Nazaret nach Bethlehem, der andere, sie von Bethlehem weg nach Nazaret zu bringen. Er war der Sohn David's, d. h. für's Dritte, er war wie dieser durch einen prophetischen Mann gesalbt, durch diese Salbung mit dem heiligen Geist erfüllt und zur Uebernahme seines hohen Berufes ausgerüstet.

Jesus war aber als Messias auch der Gottessohn, und zwar im strengsten Wortverstande: das hieß für die Verfasser des ersten und des dritten Evangeliums, im Leibe seiner Mutter durch den heiligen Geist ohne Zuthun eines menschlichen Vaters erzeugt, von Engeln verkündigt und bewillkommt; für den Verfasser des vierten Evangeliums hieß es, Jesus war das fleischgewordene göttliche Schöpferwort, eine Würde, der gegenüber nicht blos die davidische Abstammung und die Geburt in David's Stadt, sondern auch die idyllischen Hirtenscenen bei seiner Ankündigung und Geburt, als zu klein gedacht und unerheblich hinwegfielen[1]).

Jesus war als Messias endlich der andere Moses, d. h. aus ähnlichen Gefahren, die seine wie einst des ersten Retters Kindheit bedrohten, wunderbar errettet worden; Gefahren, die dadurch herbeigeführt waren, daß der in den Büchern Mosis verheißene Stern aus Jakob bei seiner Geburt sich gezeigt, die Geschenkebringenden aus Saba zur Huldigung bei dem messianischen Kinde sich eingestellt hatten; der andere Moses, der wie dieser und wie Samuel schon als Knabe seiner höhern Bestimmung zugewendet, der Lehrer der Gelehrten war; der endlich die Versuchungen, denen das Volk unter Moses Führung erlegen war, bestanden und sich dadurch als den Wiederbringer und Wiederhersteller erwiesen hat.

---

1) Zum Davids- und Gottessohne könnte man noch den Menschensohn aus Daniel fügen und sagen: wie aus der Vorstellung des Messias als Davidssohnes die beiden Stammbäume Jesu und die Erzählung von seiner Geburt in Bethlehem, aus der des Messias als Gottessohns die Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu entsprangen, so sei der von Jesu zu seiner Selbstbezeichnung gewählte Ausdruck Menschensohn die Veranlassung gewesen, ihm der danielischen Stelle gemäß die Reden von seiner einstigen Wiederkunft mit den Wolken des Himmels in den Mund zu legen. Doch s. oben Nr. 39.

Erste Mythengruppe.

Jesus der Davidssohn.

I. Jesus, der Messias, stammt aus David's Geschlecht. Die beiden Geschlechtsregister.

53.

Wenn es sich darum handelte, die Abkunft von David, die Jesu nach den Vorstellungen seines Volks, wenn er der Messias war, zukommen mußte (Joh. 7, 42. Röm. 1, 3), nachzuweisen, so war dieses Geschäft von beiden Seiten her durch zwei entgegengesetzte Umstände erleichtert: dadurch nämlich, daß David's Geschlecht abwärts wie aufwärts ebenso bekannt, als das Geschlecht Jesu ohne Zweifel unbekannt war.

David's Descendenz lag in der Reihe der jüdischen Könige bis zum Exil, wie sie in ausführlicher Geschichtserzählung die Bücher der Könige und der Chronik, in Form einer Stammtafel, die bis auf Serubabel, den Führer der aus dem Exil Zurückkehrenden und dessen nächste Nachkommen heruntergeht, der Eingang des ersten Chronikbuchs an die Hand gab, aller Augen vor. Daß nun, wer von David abstammte, zugleich ein Nachkomme des Nationalstammvaters Abraham war, verstand sich zwar von selbst; doch sofern man in dem Messias außer dem Sohn David's auch den dem Abraham verheißenen Saamen sah, in welchem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten (1 Mos. 22, 18. Galat. 3, 16), so konnte es angemessen erscheinen, auch die Ascendenz David's bis zu Abraham noch dareinzugeben, die theils im ersten Buch Mosis, theils am Schlusse des Büchleins Ruth und im Eingang der Chronik zur Hand lag; ja, wollte einer von Abraham vollends den Schritt bis zu dem erstgeschaffenen Adam hinauf machen, so war auch dieser nicht verlegen, sondern fand im fünften und eilften Kapitel der Genesis und abermals im Eingang der Chronik was er brauchte.

Also von Adam bis zu Serubabel und seinen nächsten Nachkommen lief der genealogische Faden, wie er im Alten Testament

gegeben war, herunter; hier ging er nun freilich zu Ende und hing in der Luft, und zwar war er um beiläufig fünfhundert Jahre zu kurz, um welche er, wenn er als Stammbaum Jesu gelten sollte, verlängert werden mußte. Dieß konnte auf zweierlei Weise geschehen; am besten natürlich, wenn man die Abstammung Jesu so weit hinauf wußte und urkundlich belegen konnte. Daß aber dieß wenig Wahrscheinlichkeit hat, wird man zugeben. Es bedarf nicht einmal der Nachricht des Julius Africanus, daß Herodes, aus Scham über seine unedle Herkunft, die jüdischen Geschlechtsregister vernichtet habe[1]), um es als höchst zweifelhaft erscheinen zu lassen, daß nach den stürmischen Zeiten erst der macedonischen, dann der maccabäischen und endlich der beginnenden römischen Herrschaft in einer obscuren galiläischen Zimmermannsfamilie so weit hinaufreichende Stammbäume vorhanden gewesen seien. Daß später, nach dem Aufkommen einer Christengemeinde, die Verwandten „des Herrn" sich viel mit der Genealogie ihrer Familie beschäftigten, wie der gleiche Africanus meldet, ist wohl glaublich, und aus solcher Beschäftigung, die mit den Gliedern der Familie sicherlich auch andere Gemeindeglieder theilten, kann man sich unsere beiden Stammtafeln bei Matthäus (1, 1—17) und Lucas (3, 23—38) hervorgegangen denken; aber daß diese die oben erwähnte Lücke mit ganz verschiedenen Mitgliedern ausfüllen, bestätigt unsere Vermuthung, daß ihren Urhebern dazu keinerlei Urkunden zu Gebote standen, sondern sie auf eigenes Vermuthen und Rathen angewiesen waren. Nämlich den Sohn des Serubabel, durch welchen das Geschlecht zu Jesus hin fortläuft, nennt Matthäus Abiud, Lucas Resa (hierin beide von 1 Chron. 3 abweichend), den Vater Joseph's aber, durch den Jesus von Serubabel und David stammen soll, Matthäus Jacob, Lucas Eli, und zwischen beiden sind sowohl die Namen verschieden als die Zahl der Geschlechter, deren wir bei Matthäus, den Serubabel ein-, den Joseph aber ausgeschlossen, zehn, bei Lucas aber beinahe noch einmal so viel, nämlich neunzehn, finden.

Diese Abweichung ergab sich, wie gesagt, sehr natürlich, wenn die Verfasser beider Stammbäume in Ausfüllung jener Lücke auf ihre eigene Erfindung angewiesen waren und keiner

---

1) Bei Eusebius, Kirchengeschichte, I, 7, 13.

von dem Versuche des andern wußte; doch selbst wenn der Urheber des Stammbaums bei Lucas von dem bei Matthäus wußte, konnte er seine Gründe haben, warum er von demselben abwich. Denn er weicht von ihm auch in Betreff der Glieder von David bis Serubabel ab, die ihm doch so gut wie dem Verfasser des andern Stammbaums im Alten Testamente vorlagen. Von David ab läßt nämlich der letztere das Geschlecht Jesu durch Salomo und die bekannte Reihe der Könige von Juda herunterlaufen; der erstere aber wählt sich unter den Söhnen David's den Nathan aus, der 1 Chron. 3, 5 unmittelbar vor Salomo genannt, von dessen Nachkommenschaft aber im Alten Testament nirgends die Rede ist, so daß der Verfasser des Stammbaums bei Lucas, wenn er sie nicht anderswo verzeichnet fand, ihre Namen selbst zu machen hatte. Warum er nun der im Alten Testament vorliegenden Königslinie auswich, davon lassen sich verschiedene Gründe denken. Zu vornehm und zu gut war sie ihm für seinen Christus natürlich nicht. Also muß sie ihm irgendwie zu schlecht und unwürdig gewesen sein. Daß, wie bei Dynastien leider herkömmlich, auch die davidische in späterer Zeit entartet war, ist bekannt. Ueber ihren letzten Sprößling, den nach Babel weggeführten Jechonja oder Jojachin, hatte der Prophet Jeremia in Jehova's Namen (22, 30) das Urtheil gesprochen: „Es wird keiner gedeihen von seinem Saamen, der da sitze auf dem Throne David's und herrsche fürder über Israel." Wem dieses Wort Jehova's im Gedächtniß war, der konnte von dem so Verworfenen unmöglich denjenigen abstammen lassen, dem der Herr den Thron seines Vaters David geben, und der Jakob ohne Ende beherrschen sollte (Luc. 1, 32 fg.). So verkommen war aber in der That nicht erst jener Spätling, sondern schon Rehabeam, ja schon Salomo selbst mit seiner Wollust und Abgötterei konnte für ausgeartet gelten: so daß man sich nicht wundern darf, wenn, einer alten Nachricht zufolge [1]), es schon unter den Juden eine Partei gab, die den Messias nicht aus dieser so vielfach befleckten regierenden, sondern aus einer in der Verborgenheit reiner gebliebenen Linie davidischer Nachkommen erwartete. Eine von diesem Gesichtspunkt aus entworfene Genealogie in seine Schrift aufzunehmen,

1) Vgl. Credner's Einleitung in das Neue Testament, I, 68 fg.

lag dem paulinisch gebildeten Verfasser des dritten Evangeliums ebenso nahe, als dem noch mehr judenchristlich gesinnten Verfasser des ersten die Aufnahme der andern. Denn der Judenchrist war in Betreff seines Messias natürlich Legitimist: wogegen der Pauliner, so zu sagen orleanistisch gesinnt, einen Messias vorziehen mochte, der, aus einer nicht regierenden Linie stammend, zugleich weniger als Judenkönig erschien [1]). Aus demselben Grunde war dem Verfasser des dritten Evangeliums an dem von ihm aufgenommenen Stammbaum die Fortsetzung noch über Abraham bis zu Adam und Gott selbst hinauf willkommen, oder gab er ihm selbst diese Verlängerung, durch welche Jesus gleichsam als zweiter Adam (1 Kor. 15, 45. 47) über die Schranken des Judenthums hinaus zu der ganzen Menschheit in Bezug gesetzt wurde.

Doch nicht blos die Abweichung dieser beiden Stammbäume von einander, sondern auch die Beschaffenheit eines jeden für sich läßt uns in denselben weniger die Ergebnisse historischer Erkundigung, als die Erzeugnisse dogmatischer Voraussetzungen erkennen. Der bei Matthäus theilt sich in drei Abschnitte von jedesmal gleich vielen Gliedern, wovon der erste von Abraham bis David, der zweite von David bis zum babylonischen Exil, der dritte von diesem bis auf Jesus reicht. Daß der Verfasser hiebei auf das zweitheilige Urgeschlechtsregister in der Genesis (1 Mos. 5, 1 fg. 11, 10 fg.) Rücksicht genommen, erhellt schon aus der Ueberschrift, die er ihm gibt: Buch der Herkunft Jesu Christi; wie das in der Genesis nach der alexandrinischen Uebersetzung Buch der Herkunft der Menschen heißt [2]). Dieses letztere nun gibt zuerst von Adam bis Noah zehn Geschlechter, und ebensoviel hierauf, gewiß nicht ohne Bedeutung und Absicht, von Sem bis Abraham. In dieser Gleichheit der Zeiträume, binnen welcher die großen geschichtlichen Wendepunkte aufeinander folgten, wie hier auf den ersten Stammvater der Menschheit der zweite, und auf diesen der Vater der Gläubigen, meinte man den Rhythmus der Geschichte, gleichsam den Taktschlag der göttlichen Weltregierung zu erkennen, mit dem es freilich in der Wirklichkeit nicht

1) Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 165.

2) 1 Mos. 5, 1: *αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων.* Matth. 1, 1: *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

diese einfache Bewandtniß hat. Setzte nun unser evangelischer Genealogist mit den Nachrichten der Genesis den Stammbaum am Schlusse des Buchs Ruth zusammen, so fand er von Abraham bis David, beide miteingeschlossen, 14 Glieder. Ob 10 wie dort, oder 14, galt ihm gleich, im Gegentheil die 14, als die doppelte 7, war eine besonders heilige Zahl; nur sollte, wie dort die 10, so hier die 14, sich wiederholen. Und zwar reichte bis zu Christus, wenn doch die vielen jüdischen Könige in den Stammbaum kommen sollten, Ein weiteres 14 nicht, es mußten mindestens noch zwei, im Ganzen also drei 14 sein, was dann in der 3 abermals eine heilige Zahl ergab. Auch mußte, wie das erste 14 mit David, das dritte mit dem Messias schloß, so auch der Schluß des zweiten mit einem geschichtlichen Merkpunkte zusammentreffen, als welcher sich freilich diesmal keine große gottgeliebte Persönlichkeit, sondern das große göttliche Strafgericht der Wegführung nach Babel ergab.

Den dritten Absatz nun dem ersten gleichzählig zu machen, daran hinderte den Verfasser nichts, da ihm hier außer dem Namen Serubabel und etwa noch dem seines Vaters, mit denen er sein Geschlechtsregister zieren wollte, keine weiteren Namen gegeben waren; und daß für die beiläufig 600 Jahre von Jechonja bis auf Jesus (diesen nicht mitgezählt) dreizehn Generationen nicht ausreichten, sofern da der Sohn dem Vater durchschnittlich erst in dessen sechsundvierzigstem Jahre geboren sein müßte, machte ihm wenig Kummer. Uebler stand es mit dem mittleren Abschnitt. Denn der jüdischen Könige waren es von Salomo bis zum Ende des Reichs 20, oder wenn wir den Joahas und Zedekia, die das Geschlecht nicht weiter leiteten, abrechnen, doch 18: da mußten also, wenn die Vierzehn Meister bleiben sollte, vier herausgeworfen werden. Daß der Genealogist dabei etwa nach den schlechtesten gegriffen hätte, läßt sich nicht sagen, denn Joas und Amazia, die er übergeht, waren nach der eigenen Schätzung der alttestamentlichen Geschichtschreiber löbliche Fürsten, und jedenfalls besser als Joram und mancher Andere, den er gleichwohl würdig fand, in seinem Geschlechtsregister eine Stelle einzunehmen. Sondern wenn man sieht, wie er vor Jechonja oder Jojachin dessen Vater Jojakim überspringt, so könnte man zwar an ein durch den Gleichklang der Namen veranlaßtes Versehen den-

ken, besonders da er dem Jojachin Brüder gibt, die nur dessen Vater Jojakim hatte; wenn man aber weiter findet, wie er von Joram statt auf Ahasja, oder griechisch Ochozias (mit Ueberspringung von drei Namen, nämlich Ahasja, Joas nnd Amazia) auf Usia, griechisch Ozias, übergeht, so verfällt man fast auf den Verdacht, er habe zu seinen Auslassungen absichtlich gerade solche Stellen gewählt, wo ein ähnlicher Klang der Namen sie einigermaßen verdecken konnte. Nur hat er dann eigentlich zu viel gethan, indem nach jenen Weglassungen das zweite 14 nur dann voll ist, wenn entweder am Anfang der schon in der ersten Abtheilung gezählte David noch einmal gezählt, und dann mit Josia geschlossen wird; oder beginnt man mit Salomo, so muß hinten Jechonja noch dazu gerechnet werden, und da ohne ihn die dritte Abtheilung nur dreizehn Glieder hat, so muß dann er statt David doppelt gezählt werden, wie er auch sowohl vor als nach der den Abschnitt bezeichnenden babylonischen Gefangenschaft genannt war. Mit diesen Mitteln ist es denn allerdings erreicht, was der Schriftsteller wollte; das Geschlecht des Messias Jesus ist nicht blos überhaupt von Abraham und David abgeleitet, sondern es fällt auch bis zu ihm in drei gleichen vierzehnstufigen Cascaden herunter: zum Zeichen im Sinne des Schriftstellers, daß hier kein blindes Ungefähr, sondern eine höhere, das Menschengeschick ordnende Hand, — in unserm Sinne, daß hier nicht zuverlässige geschichtliche Forschung, sondern willkürliche dogmatische Construction im Spiele war.

Das Geschlechtsregister bei Lucas hat keine solchen Abtheilungen mit Zahlen; um so bedeutsamer erscheint die, zwar gleichfalls nicht ausgeworfene Gesammtzahl, nämlich, den an der Spitze stehenden Gott eingerechnet, 77, also eilfmal die heilige Sieben. Es bis zu dieser Zahl zu verlängern, hat aber Mühe gekostet, wie man von dem Punkt an, wo es vom Alten Testament abgeht, aus den zahlreichen Wiederholungen derselben Namen (vier Joseph, zwei Juda, ebenso viele Levi, Melchi, Matthat, Mattathias, und noch einen Matthata dazu) sieht, dergleichen wohl auch in historischen Geschlechtsregistern vorkommen, die aber in solcher Häufung doch eher auf die erschöpfte Phantasie eines Schriftstellers hinweisen, der, weil ihm keine neuen Namen einfallen wollten, wiederholt nach dem schon gebrauchten griff.

Daß übrigens dieser Schriftsteller nicht der Verfasser des dritten Evangeliums gewesen ist, sondern letzterer das Geschlechtsregister als einzelnes Stück vorgefunden, und seiner Schrift, so gut es gehen wollte (vielleicht mit einer Verlängerung nach oben), einverleibt hat, erhellt aus der Art, wie es bei ihm zwischen die zwei zusammengehörigen und auf einander bezogenen Erzählungen von der Taufe und der Versuchung Jesu, nach Schleiermacher's treffendem Ausdruck, eingeklemmt erscheint. Bei Matthäus steht es an der Spitze des Evangeliums, und zwar ganz passend, da sich die Geburtsgeschichte Jesu daran schließt; insofern könnte man denken, daß dieser Evangelist es eben für diese Stelle selbst verfaßt hätte: würde diese Annahme nicht für Matthäus wie für Lucas durch einen in dem Inhalt der Geschlechtsregister liegenden Grund unmöglich gemacht. Beide Evangelisten nämlich schließen in ihren Geburtsgeschichten den Joseph von jedem Antheil an der Erzeugung Jesu aus, während ihre Geschlechtsregister eben durch Joseph die Herkunft Jesu von David ableiten. Beide bezeichnen zwar auch in den Geschlechtsregistern den Joseph nur als den vermeintlichen Vater Jesu oder als den Mann der Maria, seiner Mutter; aber dies sind augenscheinlich Einschiebsel und Abänderungen, die sie machen, um die Geschlechtsregister mit ihren Geburtsgeschichten in Einklang zu setzen. Wer, um Jesum als Davidssohn, d. h. als Messias, zu erweisen, ein Geschlechtsregister anlegte, das den Joseph als Abkömmling David's darstellte, der muß nothwendig diesen Joseph für den wirklichen Vater Jesu gehalten haben. Die beiden Genealogien Jesu im ersten und dritten Evangelium sind Denkmale einer Zeit und eines Kreises, wo Jesus noch für einen natürlich erzeugten Menschen galt; wer ihn ohne männliches Zuthun durch göttliche Thätigkeit in Maria in's Dasein gerufen dachte, dem blieb, wenn er ihn gleichwohl noch als Davidssohn erweisen wollte, nichts übrig, als sich an seine Mutter zu halten und sie aus David's Geschlecht abzuleiten. Unsere Evangelisten legen nun aber Stammbäume Joseph's vor, die sie nicht verloren gehen lassen wollten, und doch so, wie sie waren, mit der Aufführung Jesu als wirklichen Sohns von Joseph, nicht brauchen konnten; daher schnitten sie mittelst jener Beisätze den natürlichen Zusammenhang zwischen Jesus und Joseph durch, ohne zu beachten, daß sie damit den Lebens-

nerv und die Beweiskraft dieser Geschlechtsregister durchschnitten hatten.

54.

Betrachtet man so die beiden Geschlechtsregister von dem natürlichen Gesichtspunkt aus, so erklären sie sich mit allen ihren Abweichungen von einander, von der Geschichte und vom Verfolg der evangelischen Erzählung selber so leicht und einfach, daß man kaum begreift, wie von einem andern Gesichtspunkt aus so verzweifelte Schwierigkeiten darin gefunden werden können, und zum Voraus den Gesichtspunkt nicht für den richtigen halten kann, von welchem aus sich diese Schwierigkeiten ergeben. Sie ergeben sich aber bei der Voraussetzung, daß wir sowohl in diesen Stammbäumen, und zwar in beiden, ächte geschichtsmäßige Urkunden, als weiterhin in der Geburtsgeschichte Jesu einen Bericht von geschichtlichem Werthe haben.

Bei dieser Voraussetzung will für's Erste erklärt sein, wie Matthäus, oder wer der Verfasser des von ihm mitgetheilten Stammbaumes ist, dazu kam, aus demselben vier bekannte jüdische Könige wegzulassen und die geradezu falsche Behauptung aufzustellen, daß von David bis zum babylonischen Exil nur vierzehn Geschlechter aufeinander gefolgt seien? An ein Versehen ist nicht nur bei einem inspirirten Schriftsteller nicht zu denken, sondern auch ein sich selbst überlassener konnte höchstens etwa Jojakim und Jojachin für Einen nehmen, daß er aber außerdem noch drei Könige, also gerade so viele ausließ, als nöthig war, um sein zweites Vierzehn herauszubringen, das kann kein Zufall, sondern muß Absicht gewesen sein. Wir sagen nun: die Absicht war eben, nicht mehr als vierzehn Glieder zu bekommen; finden aber in der Art, wie der Verfasser dabei zu Werke ging, eine unhistorische Willkür. Die neukirchlichen Theologen umgekehrt finden darin, wie schon ehedem manche Kirchenväter, etwas tief Bedeutungsvolles. Nämlich in der Weglassung der drei Könige zwischen Joram und Usia eine Einschärfung des göttlichen Verbots der Abgötterei 2 Mos. 20, 5. Joram, sagen sie[1]), hatte die Athalja,

---

1) Krafft, Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, S. 55. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, S. 192 der zweiten Auflage.

die abgöttische Tochter Ahab's und der Jesabel, zur Gemahlin, deren Nachkommen der theokratischen Thronfolge unwürdig waren, und darum aus dem Geschlechtsregister Christi weggelassen wurden. Allein da alle folgenden Könige und Vorväter Jesu Nachkommen dieses Ehepaars waren, so hätte unter solcher Voraussetzung an dieser Stelle das Geschlechtsregister geradezu abgebrochen werden müssen. Nein! sagt der Theologe, nur bis in's dritte und vierte Geschlecht droht Jehova in jener Gesetzesstelle das Vergehen der Abgöttischen zu ahnden; also war nur für Sohn, Enkel und Urenkel jenes Paares, accurat wie wir es bei Matthäus finden, das Recht, in dem Stammbaum Jesu zu figuriren, verwirkt. Man sieht, die Tollheit hat hier Methode; daher wären Vernunftgründe bei ihr übel angebracht.

Zu erklären ist nun aber, wenn man die Stammbäume als geschichtliche Urkunden nimmt, für's Zweite vor Allem ihre Abweichung von einander. Wie kann Joseph zugleich ein Sohn von Jakob und von Eli gewesen sein, wie zugleich durch Salomo und die Könige, und wieder durch Nathan und eine nichtkönigliche Linie von David abgestammt haben? Die Antwort scheint zunächst nicht so schwer. Hätten wir Stammbäume von dem jüngern Scipio Africanus, so könnte auch einer die Reihe der Scipionen, der andere die der Aemilier geben, und dennoch beide historisch sein, indem der Urheber des einen Stammbaums sich an den natürlichen, der andere an den Adoptivvater des Mannes gehalten hätte. So faßte schon der Kirchenvater Augustinus [1]) den Jakob des Matthäus als den natürlichen, den Eli des Lucas als den Adoptivvater Jesu. Und da zur Verhütung des Aussterbens der Geschlechter im mosaischen Gesetze vorgeschrieben war, daß nach dem kinderlosen Ableben eines Ehemannes dessen Bruder, wofern einer vorhanden war, die Wittwe ehlichen, und der erste von ihm mit derselben erzeugte Sohn auf den Namen des verstorbenen Bruders in die Geschlechtsregister eingetragen werden sollte (5 Mos. 25, 5 fg.), so hat schon vor Augustin der christliche Gelehrte Julius Africanus [2]) die Abweichung der Genealogien durch die

1) De consensu Evangelistarum, II, 3.

2) Bei Eusebius, Kirchengeschichte, I, 7, und ihm später beifallend Augustin in den Retractationen, II, 7.

Voraussetzung zu erklären geglaubt, erst sei Joseph's Mutter mit Eli verheirathet gewesen, von dem sie keinen Sohn gehabt, nach dessen Tode habe dann sein Bruder Jakob sie geehlicht und auf seinen Namen den Joseph mit ihr erzeugt, und nun sage sowohl Matthäus mit Recht, Jakob habe den Joseph gezeugt, sofern er sein natürlicher Vater gewesen, als Lucas den Joseph Eli's Sohn nenne, auf dessen Namen er nach dem Gesetz eingetragen war.

Doch wenn Jakob und Eli rechte Brüder waren, so hatten sie beide denselben Vater, und es müßten gleich über ihnen die beiden Stammbäume zusammenlaufen, was sie doch keineswegs thun. Deßwegen nahm Africanus an, Jakob und Eli seien nur von Seiten der Mutter Brüder gewesen, die nacheinander zwei Männer gehabt, deren einer der salomonischen, der andere der nathanischen Linie des davidischen Geschlechts angehört, und wovon der eine den Jakob, der andere den Eli mit ihr erzeugt habe. Das wäre nun zwar künstlich, aber doch insoweit gut, als es nicht unmöglich ist; wenn es nur damit gethan wäre. Allein .ganz wie hier Joseph, so hat weiter oben Serubabel's Vater Salathiel, in welchen beiden Namen beide Stammbäume unter lauter Abweichungen unglücklicherweise zusammentreffen, in beiden zwei verschiedene Väter und Abstammungslinien, bei Matthäus den Jechonja aus der königlichen, bei Lucas den Neri aus der andern Linie, und es bedarf nun abermals derselben doppelten Voraussetzung, sowohl daß Jechonja und Neri Brüder und der eine der natürliche, der andere nach dem Leviratsgesetz der gesetzliche Vater des Salathiel, als daß beide nur mutterhalb Brüder, mithin ihre beiden Väter nacheinander mit derselben Frau verheirathet gewesen, daß überdies, gerade wie vorhin, der eine Genealogist sich an den gesetzlichen, der andere gegen die mosaische Vorschrift an den natürlichen Vater gehalten hätte. Das ist doch auch manchen Theologen zuviel, weßwegen sie entweder das einfache Adoptionsverhältniß vorziehen [1]), oder den Salathiel und Serubabel bei Lucas für andere als die bei Matthäus erklären, oder, und dieß ist jetzt die beliebteste Auskunft, den einen Stammbaum als den der Maria betrachten.

Man muß begierig sein, bei welchem von beiden Stammbäumen diese letztere Auffassung Platz greifen soll, da in dem

1) Wie Schmidt, Biblische Theologie, I, 45.

einen Maria gar nicht, in dem andern nur als Gattin des Davidsabkömmlings Joseph genannt ist. Und doch ist gerade in dem letztern, der sie wenigstens nennt, die Beziehung des Geschlechtsregisters auf sie durch den Ausdruck: „Jakob zeugte Joseph, den Mann der Maria", so bestimmt ausgeschlossen, daß man sich eher noch getraut, diejenige Genealogie, in der ihr Name ganz fehlt, d. h. die des Lucas, als die ihrige zu betrachten [1]). Da soll nun, wenn es heißt (V. 23 fg.): Jesus war, wie man meinte, ein Sohn Joseph's, des (Sohnes) von Eli, des (Sohnes) von Matthat u. s. f., das Wort Sohn in der ersten, dritten und allen folgenden Stellen einen wirklichen Sohn, und nur allein in der zweiten Stelle, zwischen Joseph und Eli, einen Schwiegersohn bedeuten [2]); oder erklärt man: Jesus war vermeintlich ein Sohn von Joseph, (weiterhin ein Sohn, d. h. durch Maria ein Enkel) von Eli, (noch weiter hinauf ein Sohn, d. h. Urenkel) von Matthat u. s. f. [3]); zwei Erklärungsarten, zwischen denen die Wahl schwanken könnte, wenn es sich darum handelte, der unnatürlichsten den Preis zu ertheilen. Uebrigens schreiben zwar verschiedene Kirchenväter und apokryphische Evangelien auch der Maria davidische Abkunft zu [4]), gerade das Lucas-Evangelium aber nicht, sonst würde es bei Gelegenheit der Schatzung (2, 4) nicht sagen, auch Joseph sei gegangen, sich mit Maria einschreiben zu lassen, weil er aus dem Geschlechte David's gewesen, sondern, weil sie beide.

Zu erklären ist nun aber für's Dritte, wenn sowohl die Geschlechtsregister als die später zu erörternde Geburtsgeschichte historisch gefaßt werden, wenn also Joseph zwar ein Abkömmling David's, aber nicht Jesu Vater gewesen ist, was dann die Stammbäume für Jesum beweisen sollen? Sie sollen, antwortet man, oder es soll wenigstens der Stammbaum bei Matthäus, wenn man den bei Lucas der Maria zueignet, nicht die natürliche Abstammung Jesu, sondern die Vererbung des theokratischen Rechts auf

---

1) So Krafft, Chronologie und Harmonie der Evangelien, S. 56 fg. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik, S. 195.

2) Paulus, im Comm. z. d. St.

3) Krafft, a. a. O., S. 58.

4) Protevang. Jacobi, c. 1. 2. 10. Evang. de nativ. Mariae, 1. 13. Justin. Dial. cum Tryph., 23. 43. 100.

die Messiaswürde von David auf ihn durch den Mann seiner Mutter nachweisen, es soll kein genealogischer, sondern ein juridischer Stammbaum sein[1]). Aber beides ist in der jüdischen und urchristlichen Vorstellung (Röm. 1, 3. Joh. 7, 42), wie offenbar auch in der ursprünglichen Anlage unserer Stammbäume, ungetrennt gewesen; das messianische Anrecht wurde als ein mit dem davidischen Blute vererbtes betrachtet, und erst eine veränderte Ansicht von der Person Jesu, auf deren Boden die Stammbäume nicht mehr, oder doch nicht mehr als Stammbäume Joseph's, sondern nur etwa als solche der Maria hätten entstehen können, veranlaßte die Evangelisten, welche die geschätzten alten Documente nicht verlieren wollten, sie durch den oben erwähnten Schnitt freilich für das neue Dogma unschädlich, aber zugleich für sich selbst sinnlos zu machen.

II. Jesus, als der Messias, ist geboren in David's Stadt.

55.

Aus Bethlehem sollte nach dem Spruche des Propheten (Micha 5, 1) der ersehnte Hirt des Volks Gottes, d. h. der Messias, kommen; das verstand man von Geborenwerden in Bethlehem (Matth. 2, 4 fg.), und so durfte es nicht fehlen, wenn Jesus der Messias war, mußte er in dieser Davidsstadt geboren sein (Joh. 7, 42).

Ganz so leicht einzuleiten, wie die Abkunft Jesu von David, war dieß nicht. Von Jesu Eltern wußte man zwar nicht, daß sie von David stammten, aber es wußte auch Niemand das Gegentheil, und so konnte man über diesen Punkt getrost behaupten was man wollte. Mit dem Heimathort Jesu, dem Wohnort seiner Eltern, stand es anders: da wußte im Gegentheil Jedermann, daß es, so weit man zurückdenken konnte, Nazaret, nicht Bethlehem gewesen war. Da jedoch Heimathort und Geburtsort nicht nothwendig zusammenfallen, so konnte die Weissagung darum doch ihr Recht behaupten: Jesus konnte ja möglicherweise auf der Reise geboren sein, oder konnten seine Eltern in seiner frühen Kindheit

1) Ebrard, a. a. O., S. 191.

ihren Wohnsitz verändert haben. Im ersten Falle wohnten sie von jeher in Nazaret und hatten nur einmal aus einer zufälligen Veranlassung sich vorübergehend in Bethlehem aufgehalten; im andern Falle war ihr Wohnort ursprünglich Bethlehem gewesen, sie aber in der Folge veranlaßt worden, dieses mit Nazaret zu vertauschen. Da hatten also die Erzähler die Wahl, auf welche Art sie die Sache darstellen wollten, und auch was den einen bewegen mochte, sich für die eine, den andern, sich für die andere Darstellungsweise zu entscheiden, läßt sich noch erkennen. Je mehr jüdisch-dogmatisch einer dachte, desto mehr fiel bei ihm die Weissagung mit ihrem Bethlehem in's Gewicht; je hellenistisch-pragmatischer, desto mehr das geschichtlich bekannte Verhältniß zu Nazaret. Jenem erschien sonach Bethlehem nicht allein als Geburtsort Jesu, sondern zugleich als die unvordenkliche Heimath seiner Eltern; diesem Nazaret als die Stadt, in der Jesus nicht blos erzogen war, sondern auch geboren worden wäre, hätte er nicht der Weissagung zulieb anderswo geboren werden müssen. Daß Ersteres der Fall des Matthäus, Letzteres der des Lucas ist, erkennt man von selbst.

Matthäus fängt an, von den Eltern Jesu, der Schwangerschaft seiner Mutter, den Zweifeln Joseph's und ihrer Beschwichtigung durch den Traumengel zu reden (1, 18—25), ohne zu sagen, wo das alles vorgegangen. Indem er aber sofort ohne weitere Vorbemerkung Jesum in Bethlehem geboren werden läßt (2, 1), so muß man annehmen, daß auch das vorher Erzählte daselbst vorgefallen, mithin Jesu Eltern dort zu Hause gewesen seien, der Evangelist aber Bethlehem erst da nenne, wo es für seinen dogmatischen Zweck wichtig war, nämlich bei der Geburt Jesu, der nicht hätte der Messias sein können, wenn er nicht in der Davidsstadt geboren gewesen wäre. Hier erhalten die Eltern Jesu alsdann den Besuch der Weisen aus Morgenland, und hätten nicht daran gedacht, den Ort zu verlassen, wären sie nicht vor dem drohenden Kindermorde durch den Traumengel zur Flucht nach Aegypten angewiesen worden (2, 14); ja selbst von da waren sie nach dem Tode des Kinderwürgers drauf und dran, wieder nach Bethlehem zurückzukehren, hätte ihnen nicht sein Nachfolger in Judäa, der nicht viel bessere Archelaus, Bedenken gemacht, und nun der redliche Traumengel sie veranlaßt, in dem

galiläischen Nazaret sich anzusiedeln (2, 22 fg.). Hier sieht jeder, der sehen will: der Evangelist nimmt den Aufenthalt der Eltern Jesu in Bethlehem als etwas Gegebenes, er läßt sie von jeher dort sein, und braucht daher keinerlei Anstalt, sie erst zum Behuf der Geburt Jesu dahin zu führen; seine Aufgabe ist umgekehrt, sie, nachdem diese erfolgt ist, von da wegzubringen, und zu erklären, wie es kam, daß sie später mit Jesu in Nazaret anzutreffen sind.

Lucas hingegen gibt, sobald er von Jesu Eltern zu reden anfängt, Nazaret als ihren Wohnort an. Hier läßt er den Engel Gabriel der Maria ihre wunderbare Schwangerschaft ankündigen (1 26 fg.); hier hat man sich Maria's Hauswesen zu denken, worein sie nach dem Besuch bei Elisabet heimkehrt (1, 56); hieher kehren nach dem Zwischenaufenthalt in Bethlehem Jesu Eltern mit dem Kinde zurück, bei welcher Gelegenheit Nazaret ausdrücklich als ihre Stadt, d. h. ihr Wohnort bezeichnet wird (2, 39). Hier ist also gerade umgekehrt nicht wie bei Matthäus das Daheimsein der Eltern Jesu in Bethlehem, sondern in Nazaret das Gegebene; alle Sorge des Erzählers muß dahin gerichtet sein, wie er sie zur rechten Zeit nach Bethlehem bringt; während ihre Rückkehr von da nach Nazaret, da dieses ihre Heimath ist, sich von selbst ergibt.

Versetzen wir uns noch bestimmter in die Stellung des dritten Evangelisten dieser Aufgabe gegenüber. Was ihm vorlag, war einerseits Jesus als der Nazaretaner, wie er in der geschichtlichen Ueberlieferung lebte, andererseits Jesus als Messias, der folglich vermöge dogmatischer Voraussetzung in Bethlehem geboren sein mußte. Ob er die Erzählung des Matthäus von der Geburt und Kindheit Jesu kannte, wissen wir nicht; aber wenn auch, so konnte er urtheilen, dieser sein älterer College habe sich die Sache zu leicht gemacht. Wie kamen Jesu Eltern nach Bethlehem? so stellte er sich die Aufgabe; und da mußte ihm die Antwort des Matthäus, daß sie von jeher dort gewesen, als eine Voraussetzung dessen, was erst abzuleiten war, erscheinen. Daß sie nach Bethlehem kamen, das konnte er, da er mit Engelerscheinungen nicht sparsamer ist als Matthäus, möglicherweise durch eine solche Erscheinung einleiten, die den Joseph geradezu angewiesen hätte, mit seiner Verlobten nach Bethlehem zu reisen, und die Weissagung des Micha in Erfüllung zu bringen. Doch war dieß immerhin ein wenig mit der Thüre in's Haus gefallen, also nur im

Nothfall in Anwendung zu bringen. Auch war ein Engel bereits bei der Verkündigung Jesu und seines Vorläufers gebraucht, und Engel sollten nachher, bei seiner Geburt, wieder verwendet werden: so schien es feiner, jene Ortsveränderung aus natürlichen Ursachen, aus den geschichtlichen Verhältnissen jener Zeit, zu erklären, wodurch ja die auch hierin wirksame höhere Fügung nicht ausgeschlossen wurde.

Zumal dadurch dem Verfasser Gelegenheit wurde, zu zeigen, daß er mancherlei wisse, was andere Evangelienschreiber nicht wußten, daß er in Geschichte und Alterthümern, nicht blos jüdischen, sondern auch römischen, kein Fremdling sei. Daß er dergleichen Notizen anzubringen liebt, sehen wir außer der Erzählung, von der es sich hier handelt, aus der Art, wie er den Auftritt des Täufers chronologisch zu bestimmen sucht (3, 1), und aus den historischen Ausführungen in der Rede des Gamaliel in der Apostelgeschichte (5, 36 fg.). Freilich aus eben diesen Proben der Geschichtskenntnisse unseres Evangelisten sehen wir zugleich, daß dieselben nicht gerade sehr genau waren. In der erstern Stelle läßt er dreißig Jahre nach Christi Geburt einen Lysanias regieren, der ohne Zweifel schon dreißig Jahre vor Christi Geburt umgebracht war [1]); in der andern Stelle läßt er ein Mitglied des hohen Raths in Jerusalem von einem Aufstand als einem Ereigniß der Vergangenheit reden, der erst etwa zehn Jahre nach der Zeit dieser Rede ausbrach, und einen andern Aufruhr als nach jenem vorgefallen darstellen, der etlich und dreißig Jahre früher fällt. „Vor diesen Tagen", sagt nämlich Gamaliel noch unter Tiberius, „stand Theudas auf"; dessen Aufstand er sofort übereinstimmend mit Josephus [2]) beschreibt, von dem wir aber wissen, daß derselbe unter der Statthalterschaft des Cuspius Fadus vorfiel, den Claudius nach Judäa geschickt hatte. „Nach diesem", fährt Gamaliel fort, „stand Judas der Galiläer auf in den Tagen der Schatzung"; das war aber die bekannte quirinische nach der Absetzung des Archelaus durch Augustus. Nun sind freilich die Theologen gegen

1) Das Nähere hierüber siehe in meinem Leben Jesu, kritisch bearbeitet, I, S. 341 fg. der vierten Auflage, worauf ich überhaupt in diesem Abschnitt verweise.

2) Jüdische Alterthümer, 20, 5, 1.

ihre heiligen Schriftsteller so gefällig, wie die Zeiger beim Scheibenschießen gegen hohe Herrn: diese mögen fehlgeschossen haben, so weit sie wollen, sie haben doch in's Schwarze getroffen. So hat man hier einen spätern Lysanias und einen frühern Theudas aus dem Nichts geschaffen, um die Geschichtskenntnisse des Lucas oder gar des heiligen Geistes bei Ehren zu erhalten; aber wenn ein Autor die dreimal (denn daß an der Stelle, wo wir stehen, ein gleicher Fall obwaltet, werden wir alsbald finden), ich sage, wenn ein Autor die dreimal, wo er sich mit historischer Gelehrsamkeit befaßt, sich jedesmal dergestalt verredet, daß seine Ausleger alle Hände voll zu thun haben, die Sache noch so leidlich in's Geleise zu bringen, so steht bei ihm in diesem Stück nicht Alles wie es sollte.

Doch wie dem sei, der Verfasser wußte jedenfalls mancherlei aus der Geschichte, er wußte namentlich von der Schatzung oder dem römischen Census, dessen Durchführung ehedem unter den Juden so viel böses Blut gemacht und den Aufstand des Galiläers Judas veranlaßt hatte. Wenn er sich nun an der Aufgabe zerarbeitete, die in Nazaret wohnenden Eltern Jesu zum Behufe von dessen Geburt nach Bethlehem zu bringen, war es ein Wunder, daß ihm dabei jene Schatzung einfiel? Da sie so Manches veranlaßt hatte, konnte sie denn nicht auch die Eltern Jesu zu jener ihm so wünschenswerthen Reise veranlaßt haben? Reisen zu veranlassen, hatten ja die Schatzungen oder Aufzeichnungen auch sonst auf sich; chronologisch aber konnte jene Schatzung sich um so eher dazu zu eignen scheinen, je weniger der Evangelist über die Zeit derselben im Klaren war. Wenn er sie in der Stelle der Apostelgeschichte auf ein etlich und dreißig Jahre späteres Ereigniß folgen läßt, so hat er sich in Bezug auf das eine oder das andere, wahrscheinlich aber auf beide, in der Zeit geirrt. Zwar wußte er in Betreff dieser Schatzung noch verschiedene Punkte mehr, als er in der Stelle der Apostelgeschichte zum Besten gibt. Er wußte (2, 1 fg.), was von der Geschichte bestätigt wird, daß es die erste römische Schatzung im Judenlande war: eben darum hatte sich die Empörung des Judas an sie geknüpft. Er wußte ferner, daß sie durch Quirinus als Präses von Syrien vorgenommen worden war, wie auch Josephus berichtet. Er weiß endlich, daß dieß geschehen sei vermöge eines von dem Kaiser Augustus erlassenen

Befehls, daß die ganze bewohnte Welt, d. h. das ganze Römerreich, eingeschätzt werden solle.

In diesem letztern Punkte weiß er allerdings mehr als die Geschichte; denn kein älterer der Zeit des Augustus nahe stehender Schriftsteller erwähnt eines allgemeinen Reichscensus, den dieser Herrscher angeordnet hätte, sondern sowohl Sueton als Dio Cassius und ebenso das Ancyranische Monument wissen nur von mehrmaliger Verzeichnung und Einschätzung des Volks, d. h. der römischen Bürger, und erst viel spätere Quellen, vom Ende des fünften christlichen Jahrhunderts und abwärts, reden zum Theil mit Worten, die ihre Abhängigkeit von der Stelle des Lucas deutlich verrathen, von einer Vermessung und Aufzeichnung des ganzen Reichs. Indessen, möchte immerhin hier der Evangelist den Mund etwas zu voll genommen haben, sei es in der Meinung, für den römischen Weltherrscher zieme sich ein solches Weltdecret, oder, was die Eltern des Weltheilandes nach Bethlehem rief, müsse etwas gewesen sein, das die ganze Welt in Bewegung setzte [1]): wenn es nur mit dem Census in Judäa um jene Zeit seine Richtigkeit hat. Diese hat es nun wirklich insoweit, daß, wie schon erwähnt, nachdem Archelaus der Ethnarchie über Judäa und Samarien entsetzt und sein Land der Provinz Syrien einverleibt war, auf kaiserliche Anordnung Quirinus als Präses dieser Provinz die erforderliche Verzeichnung der Bewohner und ihres Vermögens zum Zwecke der Besteuerung vornehmen ließ [2]). Damals war aber Jesus nach unserer christlichen Zeitrechnung bereits ein Knabe

---

1) Spricht ja noch neuestens ein christlicher Jurist (Huschke, Ueber den zur Zeit der Geburt Christi gehaltenen Census, 1840, S. 35) von der „innern geschichtlichen Nothwendigkeit" nicht nur der Einführung des Reichscensus unter Augustus, sondern auch des Zusammentreffens der Geburt Christi mit demselben, sofern eben in dem Zeitpunkt, als mit dem Reichscensus Augustus als „neuer irdischer Adam" eingesetzt war, „der Heiland der Welt als der zweite himmlische Adam geboren werden mußte. Soll es uns", setzt der glaubenssichere Mann hinzu, „da noch Sorgen machen, daß, wie man uns einwandte, in keiner andern gleichzeitigen oder doch sonst des vollen Vertrauens würdigen Geschichtsquelle dieser allgemeine Census erwähnt wird?" Gewiß nicht, vollends wenn man denselben mit dem hellsehenden Juristen in den Lücken des Dio Cassius und den Rissen des Ancyranischen Monuments zu lesen versteht!

2) S. Josephus, Jüdische Alterthümer, 17, 13, 5. 18, 1, 1.

von sechs bis sieben Jahren, und nach Matthäus (2, 1) und wahrscheinlich auch nach Lucas (1, 5. 26) müßte er, als unter Herodes dem Großen geboren, sogar noch ein paar Jahre älter gewesen sein; diese quirinische Schatzung also kam jedenfalls zu spät, um seine Mutter zum Behuf seiner Geburt nach Bethlehem zu führen.

Aber könnte denn nicht auch zehn Jahre früher schon etwas wie ein Census in Judäa vorgenommen worden sein und die gleiche Wirkung gehabt haben? Möglich; nur wollen wir erst Vormerkung davon nehmen, daß hienach Lucas bereits für's Erste einen Provinzialcensus mit einem Welt-, d. h. Reichscensus, und für's Zweite einen frühern Census mit einem spätern verwechselt hätte. Davon wäre das Letztere nicht blos ein Verstoß in Betreff der Zeit, sondern jener frühere Census könnte auch nicht, wie Lucas angibt, von Quirinus als Präses von Syrien vorgenommen worden sein, da Quirinus erst mehrere Jahre nach Herodes' Tode die Statthalterschaft von Syrien übernahm. Ferner sagt nun aber von einem solchen Census der über diese Zeit sehr ausführliche Josephus kein Wort, und die römische Sitte brachte einen solchen erst dann mit sich, wenn ein Land seinen einheimischen Herrschern ganz abgenommen und unmittelbar unter römische Verwaltung gestellt war; insbesondere aber der quirinische Census nach der Absetzung des Archelaus scheint durch die Bewegung, die er im Volke hervorrief, sich als ein solcher zu kennzeichnen, vor dem kein anderer von römischer Seite über die Juden ergangen war. Doch gesetzt auch, es wäre aus irgend einem Grunde — dergleichen man in einer Stelle des Josephus [1]) finden will — ausnahmsweise — wie man eine ähnliche Ausnahme in einer Notiz bei Tacitus [2]) nachweisen zu können meint — noch vor der Verwandlung Judäa's in eine römische Provinz ein römischer Census daselbst vorgenommen worden, so müßte es dabei doch zugegangen sein, wie es nach römischem Brauche in solchem Falle zuzugehen pflegte, und vermöge des Zwecks, den man dabei hatte, zugehen mußte. Nach Lucas (2, 3 fg.) nun reiste auf den kaiserlichen Befehl hin ein Jeder in seine eigene Stadt, d. h. wie es hernach in Bezug auf den Joseph erläutert wird, in den Ort, woher sein Geschlecht ursprünglich

---

1) Jüdische Alterthümer, 16, 9, 3.

2) Annal. VI. 41.

stammte, Joseph also nach Bethlehem, weil dort vor tausend Jahren der Ahnherr seines Geschlechts, David, geboren war. Das war der gemeinen Annahme zufolge die Sitte bei jüdischen Volksaufzeichnungen, da das jüdische Staatswesen, wenigstens in älterer Zeit, auf der Familien- und Stammverfassung beruhte; die Römer dagegen hatten, bei dem durchaus statistisch-finanziellen Zwecke, dem ihr Census in den Provinzen diente, diese Rücksicht nicht, sondern den glaubwürdigsten Nachrichten zufolge[1]) wurden die Landleute in die Bezirkshauptstädte und übrigens jeder in den Ort citirt, wo sein wirklicher oder Adoptivvater Bürger gewesen war. Daß nun die damals etwa noch übrigen Abkömmlinge David's (vorausgesetzt auch, daß Joseph ein solcher gewesen), nach all den Umwälzungen der tausendjährigen Zwischenzeit, auch wenn sie in einer entfernten Landschaft angesiegelt waren, noch immer in Bethlehem bürgerlich gewesen, hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit; und sagt man auch, die Römer haben sich bei ihren auswärtigen Schatzungen an die Gebräuche der unterworfenen Länder angeschlossen, so werden sie das doch nur so weit gethan haben, als es ihren Zwecken nicht allzusehr zuwiderlief; was doch offenbar der Fall gewesen wäre, wenn sie einen Mann zur Angabe seines Namens, seiner Familie und seines Vermögens aus dem fernen Galiläa nach Bethlehem gesprengt hätten, wo man seine Angaben gerade am wenigsten controliren konnte.

Doch Lucas läßt den Joseph nicht allein nach Bethlehem reisen, sondern seine Verlobte, Maria, mitnehmen, um sich mit ihr einschreiben zu lassen (V. 5). Dieses Mitreisen der Maria war nun aber sowohl nach römischer als jüdischer Sitte überflüssig. Daß bei jüdischen Aufzeichnungen es sich niemals um die Weiber handelte, ist aus dem Alten Testament bekannt; aber auch weder die römischen Bürger hatten beim Census nach dem Gesetze des Servius Tullius ihre Weiber und Kinder persönlich mitzubringen, sondern nur anzugeben, noch ist für die Provinzialen die Nothwendigkeit persönlichen Gestellens der Weiber nach römischem Rechte zu erweisen[2]). Reiste also Maria mit nach Bethlehem, so muß

---

1) Belege findet man in Paulus, Exegetisches Handbuch z. d. St. des Lucas und bei Huschke, a. a. O., S. 116 fg.

2) Auch nicht aus Lactant. de mort. persecutor. 23, worauf Huschke

es ihr oder Joseph's freier Wille gewesen sein; ja die ganze Reise beider erscheint als eine freiwillige, nachdem Alles dahingefallen ist, was sie nach Lucas dazu genöthigt haben soll. Der quirinische Census kann es nicht gewesen sein, denn der fand erst zehn Jahre später statt; ein um so viel früherer auch nicht, denn von einem solchen ist nichts bekannt und er widerspricht den Verhältnissen; überhaupt kein römischer Census, denn der hätte einen Galiläer nicht nach Bethlehem gerufen; aber ebensowenig eine jüdische Verzeichnung, denn bei der hätte Maria, wie übrigens auch bei einer römischen, zu Hause bleiben können.

Es hatten also zwar die Eltern Jesu keinen ersichtlichen Grund, gerade damals in der für die Schwangere ungelegensten Zeit jene Reise zu machen; aber um so mehr Grund hatte der Evangelist, sie dieselbe machen zu lassen, und für ihn war gerade jener ungelegene Zeitpunkt der einzig gelegene, um seinen Jesus in der Davidsstadt geboren werden, und damit ein wichtiges Messiasmerkmal an ihm zutreffen zu lassen.

III. Jesus als der Messias ist gleich David durch einen prophetischen Mann zu seinem Amte eingeweiht.

56.

Um in allen Stücken den andern größern David vorzustellen, mußte der Messias nicht blos aus David's Geschlechte stammen und in David's Stadt geboren sein, sondern es mußte ihm auch, wie dem David, ein prophetischer Mann in göttlichem Auftrage die Weihe zu seinem königlichen Amte ertheilt haben. Bei David versah dies Geschäft Samuel, und es bestand in einer Salbung mit Oel, dergleichen der Seher schon vorher mit dem ersten Könige, Saul, vorgenommen hatte. Der göttliche Befehl aber bestand in Bezug auf David in der Sendung des Samuel nach Bethlehem zu Isai, wo Gott ihm versprochen hatte, denjenigen von des Mannes Söhnen zu zeigen, den er erwählt habe (1 Sam. 16, 1 fg.); den Saul umgekehrt hatte Gott zu Samuel gesandt und

---

sich beruft, indeß selbst gesteht, daß dieser Fall nicht nur um 300 Jahre jünger, sondern auch ein Beispiel außerordentlicher Härte ist.

diesem bei seinem Eintritt gesagt, das sei der Mann, den er salben solle (1 Sam. 9, 15 fg.).

Nun aber war dieses davidische Vorbild für die Einweihung des Messias in der nachexilischen Zeit durch eine andere Vorstellung gekreuzt worden. Dem entarteten Volke stand ein schrecklicher, von Jehova abzuhaltender Gerichtstag bevor; doch ehe dieser anbräche, verhieß der Prophet Maleachi (3, 23 fg.), werde Jehova noch einen letzten Versuch zur Besserung und Rettung seines Volkes machen, durch die Sendung des Propheten Elia, der mittelst seiner gewaltigen Predigt die Gemüther so viel möglich zum Empfang des richtenden Gottes zubereiten werde (Luc. 1, 17). Das war der Bote, der dem Herrn den Weg bereiten sollte (Mal. 3, 1), und auch die Stimme bezog man hieher, die schon der zweite Jesaias (40, 3) am Ende des Exils rufen hörte, in der Wüste dem Gott Israels eine Straße zu ebnen. Auf die Zeit dieses wiederkehrenden Elias, dieses Wiederherstellers alles Entarteten und Verkehrten, wartete der fromme Israelit mit Sehnsucht und pries diejenigen glücklich, die sie erleben würden (Sirach 48, 11 fg.); und da man als denjenigen, auf dessen Ankunft er vorbereiten sollte, statt Jehova's weiterhin den Messias betrachtete, so wurde Elias als Vorläufer des Messias erwartet (Matth. 17, 11). Er sollte aber in Bezug auf diesen zugleich die Rolle, die Samuel bei David gehabt hatte, übernehmen, ihn salben, und ihn dadurch, wie einst Samuel den David, in seiner hohen Bestimmung sowohl ihm selbst als Andern bekannt machen [1]).

Daß nun Jesus von dem in's Leben zurückgekehrten Elias gesalbt worden wäre, davon wußte kein Mensch, und es zu behaupten war mißlich; wollte man daher dieses Messiasmerkmal nicht verlieren, so galt es, unter den wirklichen Personen, mit denen Jesus in Berührung gekommen war, eine ausfindig zu machen, die einige Aehnlichkeit mit Elias bot und etwas mit Jesu vorgenommen hatte, das sich zur Noth als eine Salbung betrachten ließ. Eine solche Aehnlichkeit bot der kurz vor Jesu volksthümlich gewordene Täufer Johannes. Er war in der jüdischen Wüste aufgetreten, also war er die jesaianische Stimme in der Wüste;

---

1) Dieß gibt der Jude Tryphon in dem justinischen Dialog, 8. 49, als die unter dem jüdischen Volke verbreitete Erwartung an.

er mahnte zur Buße, weil das Himmelreich nahe sei, also war er der Wegbereiter für den Herrn; er war ein rauher Ascet, also auch in dieser Hinsicht dem Thisbiten zu vergleichen. Gesalbt hatte er Jesum nicht, aber getauft; das ließ sich wohl auch als Salbung nehmen, sofern man als den Zweck der Ceremonie bei Jesu nicht wie bei allen Andern die Verpflichtung zur Sinnesänderung, sondern die Einweihung zu seinem messianischen Amte und die Ausrüstung für dasselbe betrachtete [1]).

Den Täufer, den sein Beruf an den Jordan band, konnte man nicht, wie einst den Samuel, als es sich um die Salbung David's handelte, zu Jesu in's Haus schicken, sondern dieser mußte, wie es auch ohne Zweifel wirklich geschehen war, zu dem Täufer an den Jordan kommen. Die Taufe an Jesu vorzunehmen (Matth. 3, 13—17. Marc. 1, 9—11. Luc. 3, 21 fg. Joh. 1, 32—34), dazu brauchte Johannes nicht, wie einst Samuel zur Salbung, eine besondere göttliche Aufforderung, da er sie mit Allen ohne Unterschied vornahm; aber für Jesum mußte an ihr eine besondere Bedeutung hervortreten, es mußten ihm die zu seinem messianischen Amt erforderlichen Kräfte, wenn nicht mittelst, doch gleichzeitig mit der Taufe, die ja seine Salbung vorstellen sollte, zu Theil werden. Der Inbegriff dieser göttlichen Kräfte oder genauer der Träger und Vermittler derselben an den Menschen, war nach jüdischer Vorstellung der Geist Gottes. Als Samuel den David inmitten seiner Brüder gesalbt hatte, heißt es (1 Sam. 16, 13), gerieth der Geist Jehova's über David von selbigem Tage an hinfort. Von dem Reis aus Isai's Wurzel aber, dem Messias, hatte Jesaia (11, 1 fg.) geweissagt, es werde auf ihm ruhen der Geist Jehova's, der Geist der Weisheit und der Klugheit, der Geist des Raths und der Kraft, der Geist der Erkenntniß und Furcht Jehova's.

Was nun im Alten Testamente der Vorzug besonders begnadigter Gottesmänner, wie Könige und Propheten (Jes. 61, 1), gewesen war, daß der Geist Gottes über sie kam und in höherer Begeisterung wahrnehmbar wurde, das war in der neuen Messiasgemeinde Gemeingut geworden, indem (gemäß der Weissagung

---

1) Auch die Taufe der Christen wurde, vermöge der Geistesmittheilung, die sie in sich schloß, bisweilen als Salbung bezeichnet, s. 1 Joh. 2, 20. 27.

Joel 3, 1 fg.) die Mittheilung des heiligen Geistes mit der Taufe auf den Namen Jesu und der Handauflegung der Apostel verbunden gedacht wurde (Apostelgesch. 2, 38. 8, 17. 19, 5 fg. Röm. 8, 9. 11. 15. Gal. 3, 2). Von dieser abgeleiteten Geistesmittheilung an die Christen mußte die ursprüngliche, die Mittheilung an den Christus selbst, nothwendig etwas voraus gehabt haben; sie durfte nicht blos in ihren außerordentlichen Wirkungen wahrnehmbar, sondern sie mußte selbst ein wunderbarer äußerer Vorgang gewesen sein. Ein natürliches Symbol für den Geist war von jeher das Feuer. Mit dem heiligen Geist und mit Feuer werde der nach ihm Kommende taufen, hatte Johannes vorhergesagt (Matth. 3, 11). So wurde auch wirklich die von dem erhöhten Christus vom Himmel aus bewirkte erste Geistesmittheilung an die Apostel vor der weiterhin durch ihre Handauflegung bewirkten in der Erzählung der Apostelgeschichte (2, 3) durch die sichtbare Erscheinung der Feuerzungen ausgezeichnet, und ein von Justin benutztes Evangelium ließ bei der Taufe Jesu, als er in das Wasser stieg, im Jordan sich ein Feuer entzünden[1]). Aber neben dem Feuer war in den Ausdrücken, die das Alte Testament von dem göttlichen Geist gebraucht, noch ein anderes Bild angelegt. Auf dem Sproß David's sollte er „ruhen", sich auf denselben „niederlassen". Vor dem Anfang der Schöpfung hatte er über dem Urgewässer „geschwebt" (1 Mos. 1, 2): wie eine Taube, setzten altjüdische Erklärer hinzu, die über ihren Jungen schwebt, ohne sie zu berühren[2]). Auch über dem Gewässer zu Noah's Zeit war wiederum eine Taube erschienen (1 Mos. 8, 8—12), und da als Gegenbild dieses verderbenden Wassers in der Christenheit das rettende Wasser der Taufe galt (1 Petr. 3, 21), das als neuschaffendes ohnehin ein Seitenstück des Wassers bei der Schöpfung war: wie nahe lag es, auch über dem Taufwasser, da wo es zum erstenmal in seiner hohen Bedeutung hervortrat, d. h. bei der Taufe des Messias, die Taube wieder erscheinen zu lassen. Die Tauben- wie die Lammsymbolik war ja dem Christenthum ohnehin

---

1) Dial. c. Tryph. 88. Aehnlich die Praedicatio Pauli, laut des Tractatus de non iterando bapt. in Cyprian's Werken, S. 142 ed. Rigalt.

2) S. diese und andere Stellen in meinem Leben Jesu, kritisch bearbeitet, I, 416 fg.

vertraut (Matth. 10, 16) und konnte zur Bezeichnung seines milden Geistes sogar noch genauer als das verzehrende Feuer zu passen scheinen (vgl. Luc. 9, 54 fg.).

Diesen Gottesgeist in Taubengestalt ließ das Hebräer-Evangelium nicht blos auf Jesum herabkommen, sondern in ihn hineingehen[1]; den Ebioniten natürlich, die im Gegensatze der spätern Kirchenlehre darauf bestanden, in Jesu von Hause aus einen bloßen Menschen zu sehen, mußte daran gelegen sein, seine nachmalige höhere Ausrüstung recht handgreiflich hervorzuheben. Auch in unsern drei ersten Evangelien gehört die Erzählung von der Taufe Jesu ihrer ursprünglichen Anlage nach, wie die Geschlechtsregister, noch dem Standtpunkt an, der in Jesu einen natürlich erzeugten Menschen sah; doch konnten sie auch auf diesem Standpunkte von dem abenteuerlichen Zuge mit dem Hineingehen der Taube — ohne Zweifel in den Mund Jesu — sich fern halten, indem das Bleiben, d. h. das Verweilen der Taube über ihm, das zwar nur Johannes ausdrückt, doch auch die übrigen unstreitig (nach Jes. 11, 1) voraussetzen, ihnen den gleichen Dienst leistete, wenn auch nicht die Immanenz, doch die Permanenz der Einwirkung des göttlichen Princips auf Jesum zu bezeichnen.

Daß die Taube aus dem geöffneten Himmel kam, zeigte zwar auch ohne das große Licht, das dem Hebräer-Evangelium zufolge den Ort umleuchtet haben soll, daß es keine gewöhnliche Taube, sondern ein Wesen höherer Art war; doch war das Ganze bis hieher nur ein stummes Bild, das eine Erklärung wünschenswerth machte. Diese Erklärung konnte der Täufer geben; sie mußte dahin gehen, daß Jesus durch diese Geistesmittheilung zum Messias ausgerüstet und durch das Sichtbare daran als solcher beglaubigt sei. Eine solche Erklärung meinte man in einer berühmten Stelle des Alten Testaments zu haben, aber sie war Jehova selbst in den Mund gelegt, in den Worten des Psalms (2, 7): „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget.“ Daß dieser Spruch sich auf irgend einen israelitischen König bezieht, der damit für den Stellvertreter Gottes erklärt wird, ist als ebenso gewiß anzusehen, wie es ungewiß und für uns auch

---

1) Bei Epiphanius, Haeres. XXX, 13, vgl. 29.

gleichgültig ist, welcher König damit gemeint sein mag[1]). Im Neuen Testament dagegen wird der Spruch wiederholt (Hebr. 1, 5. 5, 5. Apostelgesch. 13, 33) auf Jesum bezogen und als seine Erklärung zum Messias, oder auch zum Gottessohn im höhern Sinne, aufgefaßt. Sie war in dem Psalm vermeintlich durch David (vgl. Apostelgesch. 4, 25) im göttlichen Auftrage gegeben; was lag aber näher, als sie jetzt, da die Zeit gekommen war, daß sie zur Wahrheit werden sollte, durch Gott selbst feierlich wiederholen zu lassen? Der Himmel war schon für die Herabkunft des göttlichen Geistes als Taube offen: so mochte aus diesem geöffneten Himmel auch die Stimme Gottes herunterschallen, um durch die bekannte göttliche Anrede an den Messias die Bedeutung der ganzen Scene zum vollen Ausdruck zu bringen.

Dabei setzen wir voraus, daß die Himmelsstimme ursprünglich so gefaßt war, wie Justin sie aus den Denkwürdigkeiten der Apostel anführt[2]), nämlich ganz nach Ps. 2, 7: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeuget." So lasen noch verschiedene spätere Kirchenväter und auch eine unserer Evangelienhandschriften bietet uns in der Stelle des Lucas diese Lesart dar[3]). Im Hebräer-Evangelium des Epiphanius ist diese Form bereits mit der uns aus unsern Evangelien bekannten combinirt. Da sagt nämlich die Himmelsstimme zuerst wie jetzt bei Marcus und Lucas: Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen; dann weiter: ich habe dich heute gezeugt. Auf den Lichtglanz hin, der sich alsdann zeigte, fragt der Täufer Jesum: Wer bist du, Herr? worauf die Himmelsstimme ihm zur Antwort gibt, was wir jetzt bei Matthäus lesen: Dieß ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Was die Ursache war, die Worte: heute habe ich dich gezeugt, erst zurückzustellen, dann ganz zu entfernen, erkennen wir deutlich aus der Art, wie Justin sie zurechtzulegen sucht. Es folge aus diesen Worten nicht, sagt er, daß Jesus erst in jenem Zeitpunkte als Gottes Sohn gezeugt worden sei; nicht objectiv seine Gottessohnschaft, sondern nur

1) Vgl. übrigens E. Meier, Die drei Königspsalmen u. s. f., in Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1846, S. 334 fg., und Hitzig's Commentar z. d. St.

2) Dial. c. Tryph. 88. 103.

3) Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien Justin's u. s. w., S. 169 fg.

subjectiv die Erkenntniß derselben von Seiten der Menschen habe mit seiner Taufe durch Johannes ihren Anfang genommen. Die fraglichen Worte stimmten nämlich zwar ganz gut zu der Ansicht, von der wir oben nachgewiesen haben, daß sie den Geschlechtsregistern bei Matthäus und Lucas zum Grunde liegt, und die wir noch später bei Cerinth und den Ebioniten finden, daß Jesus ein natürlich erzeugter Mensch gewesen, dem das höhere Princip erst bei der Taufe mitgetheilt worden sei; sobald man aber, wie wir von den Verfassern unserer drei ersten Evangelien in Kurzem näher sehen werden, und wie auch Justin thut, Jesum schon von vorne herein durch den heiligen Geist erzeugt sein ließ, so kam man mit jenen Worten in Verlegenheit und mußte sie entweder künstlich deuten, oder ganz entfernen. Da man aber im letztern Falle doch die Himmelsstimme nicht verlieren wollte, griff man nach einem andern, auch sonst messianisch gedeuteten Gottesspruch, Jes. 42, 1, den Matthäus in Anwendung auf Jesus an einem andern Orte (12, 18) so wiedergibt: „Siehe, mein Knecht, den ich erwählt habe, mein Geliebter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat.“ Zu der Taufscene mußte dieser Spruch um so mehr zu passen scheinen, da im Verfolg desselben Jehova erklärt, auf diesen Geliebten (der freilich dem geschichtlichen Sinn der Prophetenstelle nach kein andrer als das Volk Israel ist) seinen Geist legen zu wollen. Am deutlichsten ist in der Fassung der Himmelsstimme bei Matthäus: Dieß ist mein lieber Sohn, der Anklang an die Prophetenstelle; während bei Marcus und Lucas in der Anrede: Du bist mein lieber Sohn u. s. f. zugleich noch die ausgemerzte Psalmstelle durchklingt.

Genau genommen war es freilich nicht diese Psalmstelle allein, die mit der veränderten Ansicht von der Person Jesu sich nicht vertrug. War Jesus durch den heiligen Geist schon ursprünglich erzeugt, wozu brauchte dieser sich später noch auf ihn niederzulassen? War denn über jene physische Gottessohnschaft hinaus, um von der Einwohnung des göttlichen Logos nicht zu reden, noch eine höhere, vollständigere Gottesmittheilung auch nur möglich? Und war es überhaupt schicklich, daß der Gottessohn sich der johanneischen Bußtaufe unterwarf? Den letztern Anstoß hinwegzuräumen, hat der Verfasser unseres ersten Evangeliums (Matth. 3, 14 fg.) die Scene eingeschoben, daß den zu

seiner Taufe herankommenden Jesus der Täufer von seinem Vorhaben abhalten will mit den Worten: „Mir thäte Noth, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?" worauf Jesus erwidert: „Laß nur, denn so gebührt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen," d. h. ohne Zweifel, der in vermeintlichen Vorbildern und Weissagungen begründeten Erwartung, daß ein anderer Elias den Messias salben werde, zu genügen.

Aber indem so das Unschickliche des Taufakts überhaupt weggeräumt schien, blieb immer noch der Widerspruch zwischen der nachträglichen Geistesmittheilung und der ursprünglichen Erzeugung durch den heiligen Geist, ja sie trat nur um so schärfer hervor. Machte der Täufer jene Einwendung vor der Taufe Jesu, also ehe er noch die Wunderzeichen, die auf sie folgten, wahrgenommen hatte, so mußte er Jesum schon vorher als einen über ihm stehenden, und da er sich seiner (Geistes- und Feuer-) Taufe (Matth. 3, 11) bedürftig bekennt, als den Messias selbst, gekannt haben; es konnten mithin jene Wundererscheinungen nicht für ihn, den Täufer, bestimmt gewesen sein, sondern sie mußten sich auf Jesum selbst oder auf das Volk bezogen haben. Auf Jesus bezog sich das Taufwunder der ursprünglichen Meinung der Erzählung nach in dem sehr reellen Sinne, daß sich ihm bei der Gelegenheit der göttliche Geist erst mittheilte; dieser Sinn war aber durch die höhere Ansicht von seiner Person ausgeschlossen, und daher stellen uns Matthäus und Marcus den Vorgang als ein Schauspiel dar, das Jesu (man weiß freilich nicht, wozu) und vielleicht (denn der Ausdruck schwankt) auch dem Täufer gegeben worden; während Lucas, der auch die Taube ausdrücklich verkörpert, sämmtliche Umstehenden zu Zeugen davon macht. Diese Darstellung konnte dem vierten Evangelisten, der am wenigsten gemeint sein konnte, seinem Christus bei dieser Gelegenheit noch etwas zuwachsen zu lassen, das ihm nicht mit dem Logos schon vorher innegewohnt hätte, nicht genügen; der Zweck der Erscheinung mußte mit Bestimmtheit von Jesu weg in den Täufer verlegt werden, dem sie als Erkennungszeichen des Gottessohnes dienen sollte. Ein solches brauchte er aber nur, wenn er Jesum als solchen vorher nicht gekannt hatte; was daher von dem Verfasser des vierten Evangeliums, im Widerspruch und wahrscheinlich mit bestimmter Rücksicht auf den ersten, ausdrücklich erklärt

wird. Aber auch die Himmelsstimme fiel bei dieser Fassung der Sache weg, sofern sie in eine dem Täufer früher zu Theil gewordene göttliche Hinweisung auf das zu erwartende Zeichen verwandelt wurde.

Indem wir so die evangelische Erzählung von den Wundererscheinungen bei der Taufe Jesu historisch, d. h. im Geist der Berichterstatter und ihrer Zeit, auffassen, und sie ebendeßwegen nicht historisch nehmen, entgehen wir einer Reihe von Plackereien, denen die theologische Auslegung in dem Bestreben, die Geschichtlichkeit des Vorgangs aufrecht zu erhalten, sich unterziehen muß. Daß der Eine, um sich das Wunder annehmlicher zu machen, Alles als eine zwar von Gott, aber nur im Innern des Täufers und Jesu bewirkte Vision betrachtet; der Andere eine wirkliche, aber natürliche Taube zufällig über Jesum hinschweben läßt; ein Dritter lieber an eine Lufterscheinung, einen Blitz mit Donnerschlag denkt, der ihm zugleich die Himmelsstimme erklären hilft, wäre noch das Wenigste. Aber die Frage: wozu denn für den geborenen Gottessohn noch eine nachträgliche Geistesmittheilung? diese Frage, die sich auf unserm Standpunkte von selbst gelöst hat, zu beantworten, haben die Theologen ein ganzes Nest von Flausen und Ausreden, eine immer ungereimter als die andere, ausgeheckt. In Jesu, sagt der Eine[1]), wohnte von jeher der Sohn Gottes; nun aber trat der heilige Geist, die dritte Person der Gottheit, mit ihm in ein neues Verhältniß, das von der Wesensgleichheit des Geistes mit Sohn und Vater noch verschieden war. Angeboren, sagt ein Anderer[2]), war Jesu der heilige Geist als Princip des Lebens, bei der Taufe aber wurde er ihm mitgetheilt als Geist des Amtes; oder das Bewußtsein der Gottessohnschaft soll er von jeher gehabt, aber das Vermögen, sich als solchen der Welt zu bezeugen, erst jetzt erhalten haben: lauter elende Sophistereien und inhaltsleere Abstractionen, bei denen sich kaum ihre eigenen Urheber etwas Bestimmtes gedacht haben können.

Ist hienach die evangelische Erzählung von den Vorfällen bei der Taufe Jesu, unerachtet aller Zusätze, die sie aus andern

---

1) Ebrard, Wissenschaftliche Kritik, S. 261.

2) Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit u. s. w., S. 338.

Vorstellungen heraus erhalten hat, doch ihren Grundzügen nach aus dem Bestreben abzuleiten, für Jesus als den Davidssohn gleichfalls eine Salbung und daran sich knüpfende Geistesmittheilung zu erhalten, wie sie dem Ahnherrn durch Samuel zu Theil geworden war: so finden wir dieses Bestreben bei einem unserer Evangelisten noch weiter hinauf fortgesetzt. Wie die Bücher Samuel's, deren eigentlicher Held David ist, doch nicht von seiner, sondern von Samuel's Geburtsgeschichte ausgehen, so schickt Lucas der Geschichte der Verkündigung und Empfängniß Jesu die seines Vorläufers voran, und zwar so, daß die Nachbildung nicht zu verkennen ist. Insofern wäre hier der Ort, die Kindheitsgeschichte des Täufers in ihrer Entstehung nachzuweisen; doch ihrer Verflechtung mit der Verkündigungs- und Geburtsgeschichte Jesu wegen kann sie erst mit dieser zusammen betrachtet werden, mit der wir, da sie von dem Gesichtspunkte nicht der Davids-, sondern der Gottessohnschaft Jesu aus entworfen ist, einen neuen Abschnitt eröffnen müssen.

Zweite Mythengruppe.

Jesus der Gottessohn.

I. Jesus ist ohne männliches Zuthun durch den heiligen Geist in Maria erzeugt.

57.

Wenn dem früher Ausgeführten zufolge das Christenthum seiner sittlich-religiösen Grundlage nach zwar aus dem Judenthum hervorgegangen ist, doch aus diesem erst dann hervorgehen konnte, nachdem sich dasselbe im Verlauf der Geschichte mit allerlei auswärtigen, insbesondere griechischen, Bildungsstoffen durchdrungen hatte, so gilt dieß auch von einer Vorstellung, die zwar nicht zu jener geistigen Grundlage des Christenthums gehört, aber für seine Form bestimmend geworden ist, der Vorstellung von Jesus als dem Sohne Gottes. Daß Jesus als Messias so genannt

wurde, war im ältesten Judenthume begründet, hatte aber hier, wie wir oben gesehen haben, einen blos bildlichen Sinn, der eine volle menschliche Sohnschaft nicht ausschloß: daß mit jenem Ausdruck Ernst gemacht, Jesus als Sohn Gottes mit Ausschluß eines menschlichen Vaters gefaßt wurde, darin ist eine Einwirkung heidnischer Vorstellungen auf die urchristlichen Kreise kaum zu verkennen.

Die Psalmstelle von dem heute gezeugten Gottessohne wurde, wie wir gesehen haben, noch von solchen auf Jesum angewandt, die ihn gleichwohl für Joseph's Sohn hielten und jene göttliche Zeugung und Sohnschaft in dem hergebrachten theokratischen Sinne nahmen, daß Jesus, wie die bessern Könige aus David's Geschlecht vor ihm, nur in unvergleichbar höherem Grade, als Liebling und Stellvertreter Gottes zu betrachten sei. Zur Steigerung dieses Begriffs in Bezug auf Jesus trug der Glaube an seine Wiedererweckung, an sein verklärtes Fortleben bei Gott, zwar nicht wenig bei, ohne jedoch die natürliche Ansicht von seiner Entstehung sofort aufzuheben. Wenn wir bei dem Apostel Paulus im Eingang des Römerbriefs (1, 3) über Jesum die Worte lesen: „der entsprossen ist aus dem Saamen David's nach dem Fleisch, aber mächtig als Sohn Gottes erwiesen nach dem Geiste der Heiligkeit durch die Auferstehung von den Todten" — so sehen wir, wie wenig auf jüdischem Standpunkte beide Betrachtungsweisen sich ausschlossen.

Dabei ist übrigens doch schon innerhalb des Judenthums eine Neigung bemerkbar, die natürliche und die religiöse Betrachtungsweise wenigstens in der Art einander entgegenzustellen, daß an der Erzeugung besonders wichtiger Menschen der Antheil der natürlichen Eltern zu Gunsten der göttlichen Mitwirkung möglichst beschränkt wird. Männer, auf die in dem Plane Gottes mit seinem erwählten Volke besonders viel ankam, werden in der hebräischen Sage gern als Spätgeborene, als Kinder greiser Eltern oder lange unfruchtbar gebliebener Mütter dargestellt. Abraham, sagt der Apostel Paulus (Röm. 4, 17 fg.), traute auf Gott, der die Todten lebendig macht und das Nichtseiende in's Dasein ruft, darum sah er nicht an weder seinen schon erstorbenen Leib, da er an die hundert Jahr alt war, noch die Erstorbenheit des Mutterleibes der Sara, sondern war stark im

Glauben, daß Gott, was er verheißen, auch Macht habe zu thun — nämlich ihnen in ihrem Alter noch den Isaak als Sohn zu schenken. Weiterhin ist Joseph, Jakob's weiser Lieblingssohn und der Retter seiner Familie, das Kind einer lange unfruchtbaren Mutter; ebenso Simson, der starke Held, und Samuel, der Wiederhersteller des Volks und des reinen Gottesdienstes; letztere beide so, daß ihre unwahrscheinlich gewordene Geburt durch himmlische Boten, wie die Isaak's durch Jehova selbst, vorherverkündigt wird. Daß in demselben Sinne die Geburtsgeschichte des Täufers bei Lucas angelegt ist, wurde schon angedeutet, und in apokryphischen Evangelien findet sich auch Maria, die Mutter Jesu, zum spätgeborenen Kinde gemacht, bei welcher Gelegenheit eines dieser Apokryphen die solchen Darstellungen zum Grunde liegende Idee lehrreich offen legt. „Gott", bemerkt es, mit Berufung auf die eben angeführten Beispiele aus der alttestamentlichen Geschichte, „wenn er einer Frau den Mutterleib verschließt, thut es nur, um ihn desto wunderbarer wieder zu öffnen und zu zeigen, daß, was alsdann geboren wird, nicht die Frucht menschlicher Lust, sondern göttliches Geschenk sei" [1]). Mußte schon bei solchen Spätgeburten Gott das Meiste thun, so lag es nicht allzu fern, ihn in einem Falle, den man vor allen andern auszeichnen wollte, Alles thun, d. h. da der weibliche Antheil, wenn es sich doch um die Entstehung eines Menschen handelte, jedenfalls stehen bleiben mußte, die Stelle des männlichen ganz vertreten zu lassen.

Dennoch lag etwas in dieser Vorstellung, was den strenggläubigen Juden von ihr zurückstoßen mußte. Einen lange verschlossenen Mutterleib öffnen, die erstorbene Zeugungskraft greiser Eheleute neu beleben, konnte Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt und der in ihr wirksamen Kräfte, ohne der Reinheit seines übersinnlichen Wesens zu nahe zu thun; ihn aber geradezu als zeugendes Princip an der Stelle des fehlenden männlichen Antheils eintreten zu lassen, war bedenklich, weil es ihn in die Sinnlichkeit herabzuziehen, den zeugungslustigen Heidengöttern gleichzustellen schien. Zwar gab es eine Stelle im Alten Testament, die sich einer solchen Deutung darbot und auch von den

---

1) Evangel. de nativ. Mariae, c. 3, bei Thilo, Cod. apocr. N. T. I, 322. Vgl. mein Leben Jesu, kritisch bearbeitet, I, 130, Anm. 2.

Christen frühzeitig so gedeutet worden ist, die Stelle von der schwangerwerdenden Jungfrau, Jes. 7, 14. Als zur Zeit des Königs Ahas die Könige von Syrien und Israel wider Juda heranzogen und der König zagend sich um assyrischen Beistand bewarb, gab ihm der Prophet Jesaia das beruhigende Zeichen: so schnell werden sich die Verhältnisse zum Bessern wenden, daß ein junges, jetzt schwanger werdendes Weib [1]) (wahrscheinlich das des Propheten selbst, vgl. 8, 3. 8) ihren in der gehörigen Frist geborenen Sohn bereits Immanuel, d. h. Gottmituns, werde nennen können. Hier ist zwar in Wirklichkeit weder vom Messias noch von einer jungfräulichen Geburt die Rede: doch bei der unter den Juden herrschenden bodenlosen Auslegungsweise würde sie dieß an der Deutung der Stelle auf den Messias so wenig verhindert haben, als sich die Christen dadurch hindern ließen, sie als eine Weissagung auf ihren Christus zu betrachten, wenn die Vorstellung einer solchen Herkunft des Messias schon unter den Juden vorhanden gewesen wäre. Aber es ist noch nicht gelungen, dieß aus der vorchristlichen Zeit nachzuweisen.

Daß dagegen im Gebiete der griechisch-römischen Religion die Vorstellung von Göttersöhnen gäng und gäbe war, bedarf nicht erst des Beweises. Sie bezog sich aber nicht blos auf die Halbgötter der mythischen Vorwelt, sondern fand auch auf geschichtliche Persönlichkeiten der spätern Zeiten vielfache Anwendung. In manchen Fällen mag es Eitelkeit von Herrschern oder Schmeichelei von Untergebenen gewesen sein; in andern war es unleugbar wirklicher Glaube engerer oder weiterer Kreise von Verehrern, und dieser Glaube kommt zum Theil sehr frühe, kaum nach dem Ableben der Verehrten zum Vorschein. Um von Pythagoras nichts zu sagen, den in späterer Zeit seine schwärmerischen Anhänger zu einem Sohn Apollo's machten [2]), so ging über Plato schon zu Lebzeiten seines Schwestersohnes Speusippus die Sage in Athen, daß ihn mit seiner Mutter Periktione Apollo erzeugt

---

1) Denn ein junges, mannbares Weib, ob verheirathet oder ledig, nicht unberührte Jungfrau, heißt das hebräische Wort, wie die virgines nuptae und die puellae jam virum expertae bei Horaz, Carm. II, 8, 22; III, 14, 10.

2) Jamblich. vita Pythag. 2.

habe[1]); wozu ein gelehrter christlicher Kirchenvater die Anmerkung macht, die Leute haben den Fürsten der Weisheit sich nur als den Sohn einer Jungfrau (und des Gottes der Weisheit, hätte er hinzusetzen dürfen) denken können[2]). Der große Alexander freilich mag das Gerücht, von Zeus mit seiner Mutter Olympias erzeugt zu sein, selbst aufgebracht haben; auch dem ältern Scipio, über den eine ähnliche Sage im römischen Volke ging, traut Livius[3]) zu, daß er ihr Aufkommen begünstigt habe; noch weniger war Augustus zu gut dazu, von dem uns Sueton und Dio Cassius[4]) aus älteren Quellen eine offenbar der des Alexander nachgebildete Erzeugungsgeschichte erzählen, wie nämlich zu seiner Mutter Atia, als sie bei einer nächtlichen Apollofeier im Tempel eingeschlafen war, eine Schlange sich gesellt, und deßhalb ihr nach zehn Monaten geborener Sohn für einen Sprößling Apollo's gegolten habe. Doch, wie immer entstanden, dergleichen Geschichten wurden vielfach geglaubt in einer Zeit, deren Drange nach einer Berührung mit der übersinnlichen Welt sie entgegenkamen, und so ist es nicht zu verwundern, wenn unter diesen gottgezeugten Weisheitslehrern und Weltbeherrschern die Christen ihrem Messias eine ebenbürtige Stellung zu geben suchten. Dabei wurde natürlich alles Sinnliche, an männlichen Beischlaf Erinnernde, was in den griechisch-römischen Erzählungen sogar geflissentlich hervorgehoben ist, abgestreift; es war kein Gott in Menschen- oder auch Schlangengestalt, der sich insgeheim zu seiner Mutter geschlichen, sondern der heilige Geist, Gottes übersinnliche Schöpferkraft, die in dem Leibe der reinen Jungfrau die göttliche Frucht in's Leben gerufen hatte.

In dieser Form mochte die Vorstellung auch dem Christen aus den Juden annehmlich werden; er fand nun eine Weissagung dieser Erzeugung seines Christus in dem jesaianischen Jungfrauensohn, annähernde Vorbilder in den spät und wider menschliche Erwartung noch geborenen Gottesmännern des Alten Testaments, und während er den altjüdischen Vorwürfen durch die un-

1) Diog. Laërt., III, 1, 2.
2) Hieron. adv. Jovin. 1, 26.
3) L. XXVI, 19.
4) Sueton. Octav. 94. Dio Cass. hist. 45.

sinnliche Vorstellung der Sache sich entzog, hatte er durch den Vorrang, den eine Herkunft dieser Art seinem Christus vor Moses und allen jüdischen Propheten sicherte, eine starke Waffe im Kampfe mit dem Judenthum gewonnen.

Doch diese Vorstellung, einmal errungen, war nun auch schicklich in Scene zu setzen, in einer ordentlichen Erzählung vorzutragen. Dazu gehörte vor Allem, wie bei den meisten jener alttestamentlichen Spätgeburten, eine göttliche Vorherverkündigung. Dann war der natürliche Vater da, auf den noch die Geschlechtsregister so viel gebaut hatten, und der nun abgefunden sein wollte. Endlich war dem göttlichen Sprößling auch ein würdiger Empfang auf der Erde zu bereiten.

Ueber die beiden ersteren Punkte haben wir in unsern Evangelien einen doppelten Bericht, einen im ersten und einen im dritten Evangelium (Matth. 1, 18—25. Luc. 1, 26—38), von denen für die unbefangene Betrachtung wohl immer der erstere als der frühere und ursprünglichere erscheinen wird. Er ist nämlich sowohl derber wie einfacher als der andere. Derber, sofern er die anstößige Thatsache der Schwangerschaft einer Braut, und zwar nicht vom Bräutigam, voranstellt, und den Anstoß zwar für den Leser durch den Beisatz, daß die Schwangerschaft vom heiligen Geiste verursacht gewesen, sogleich hinwegräumt, den Bräutigam Joseph aber wirklich Anstoß nehmen und erst hinterher im Traume durch den Engel beruhigt werden läßt. Ob auch nur Maria von der übernatürlichen Ursache ihres Schwangerwerdens vorher in Kenntniß gesetzt worden, erfahren wir hier nicht. Das schien dem Verfasser der entsprechenden Erzählung bei Lucas, wenn er anders die des Matthäus kannte, gar zu sehr mit der Thüre in's Haus gefallen. Es durfte doch der Maria nicht, wie von einem Heidengotte, Gewalt geschehen, sondern sie mußte vorher über die Sache verständigt werden. Daher wird hier ein Engel, und zwar kein gewöhnlicher, namenloser, sondern der schon aus dem Alten Testamente (Dan. 8, 16. 9, 21. vgl. Tob. 12, 15) als einer der höchsten Würdenträger im göttlichen Hofstaate bekannte Gabriel an Maria abgeschickt, um ihr anzukündigen, daß sie von Gott begnadigt sei, schwanger zu werden und den Messias zu gebären, und zwar werde dieß, wie der Engel auf ihre zweifelnde Frage hinzusetzt, durch den heiligen Geist be-

wirkt, und darum ihre heilige Leibesfrucht im vollen Wortsinne Sohn Gottes genannt werden. Indem sich hierauf Maria in den höhern Willen ergibt, hält es der Verfasser für überflüssig, nachträglich noch auszuführen, wie sich Joseph in die Sache gefunden habe; wie umgekehrt Matthäus überflüssig gefunden hatte, von vorne herein zu sagen, wie Maria über das, was mit ihr geschehen sollte, verständigt worden sei.

Neben diesen Abweichungen, die in der verschiedenen Anlage der beiden Erzählungen begründet sind, haben sie aber die beiden Grundzüge gemein, daß erstlich ein himmlischer Bote die wunderbare Empfängniß des messianischen Kindes angekündigt, und daß er zweitens dessen Namen: Jesus, vorherbestimmt. So gaben es die alttestamentlichen Vorbilder in den Geschichten des Isaak und Ismael, des Simson und Samuel, an die Hand. Wie bei Matthäus der Engel zu Joseph sagt: sie, dein Weib, wird (oder bei Lucas zu Maria: du wirst) einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Jesus nennen, gerade so hatte Jehova (1 Mos. 17, 19) zu Abraham gesprochen: dein Weib wird dir einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Isaak nennen; wie der letztere Name von dem Lachen bald Abraham's selbst (17, 17), bald der Sara (18, 12—15), bald der Leute (21, 6), so wird bei Matthäus der Name Jesus aus der Bestimmung des Kindes zur Erlösung des Volks von seinen Sünden hergeleitet, in Worten, welche hinwiederum an die Ankündigung der Bestimmung Simson's zur Rettung Israel's aus der Hand der Philister (Richt. 13, 5) erinnern. Zu dieser Nachbildung alttestamentlicher Erzählungen, die auf judenchristliche Entstehungskreise hinweist, stimmt auch die jüdische Fassung der Bestimmung Jesu insbesondere bei Lucas, wo von dem Stuhle David's, von endloser Herrschaft über das Haus Jakob, die Rede ist (1, 32 fg.); obwohl auch bei Matthäus unter den Sünden, von denen der wunderbar Erzeugte sein Volk erlösen soll (1, 21), zugleich im jüdischen Sinne die Folgen derselben, die Unterjochung und Mißhandlung durch die Heidenvölker, mitzudenken sind.

Zugabe: Verkündigung und Geburt des Vorläufers.

58.

Die künstlichere Anlage der Geburtsgeschichte Jesu bei Lucas zeigt sich zwar auch schon an den bisher betrachteten Zügen, doch entschiedener tritt sie darin hervor, daß, während Matthäus sich begnügt, uns mit den Lebensanfängen Jesu bekannt zu machen, Lucas auch noch die seines Vorläufers Johannes in den Kreis seiner Darstellung zieht (1, 5—25. 36. 39—80). Insofern gleicht der Anfang seines Evangeliums, wie schon bemerkt, dem des ersten Buchs Samuel, das auch von der Geburtsgeschichte nicht der Könige Saul oder David, sondern des zu ihrer Salbung berufenen Sehers Samuel ausgeht, ohne jedoch mit dieser die Geburtsgeschichten jener Könige so zu verflechten, wie dieß der Verfasser des ersten Kapitels des Lucas-Evangeliums mit denen des Messias Jesus und seines Vorläufers Johannes thut.

Wie Samuel's Eltern auf dem Gebirge Ephraim, so sind die des Täufers auf dem Gebirge Juda zu Hause (1, 39), und wie der Königsmacher Samuel wenigstens in der jüngern jüdischen Ueberlieferung als ein Sprößling des Stammes Levi galt (1 Chron. 7, 26 fg.), vermuthlich weil die Salbung der Könige der spätern Regel nach durch einen Priester geschah (1 Kön. 1, 39), so wird auch bei Lucas der Mann, der den Messias zu salben hatte, vaterhalb von Leviten hergeleitet, seine Mutter aber sogar zu einer Nachkommin Aaron's und Namensschwester von dessen Frau (2 Mos. 6, 23) gemacht; womit vielleicht, da die Mutter Jesu eine Verwandte der Mutter seines Vorläufers heißt (1, 36), noch der weitere Zweck erreicht werden sollte, den königlichen Davidssohn zugleich durch seine Mutter aus priesterlichem Geschlecht abzuleiten, mithin als Priesterkönig nach der Ordnung Melchisedek's (Ps. 110, 4) darzustellen [1]). Wie Samuel's Mutter, so ist nun auch die des Johannes lange unfruchtbar; während aber die erstere neben eine andere fruchtbare Gattin ihres Mannes,

---

1) Wie er im Testament der zwölf Patriarchen erscheint, vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien Justin's u. s. w., S. 265, Anm.

als die unfruchtbare aber geliebte Frau, gleichsam als Rahel neben eine Lea, gestellt wird, ist die Mutter des Täufers mehr zu einer andern Sara, d. h. der damaligen Sitte gemäß zur alleinigen, aber in Unfruchtbarkeit alt gewordenen Frau ihres gleichfalls schon alten Mannes gemacht; wobei der beiderseits gleiche Ausdruck: „sie waren vorgeschritten in ihren Tagen" (Luc. 1, 7. 1 Mos. 18, 11), über die Nachbildung keinen Zweifel läßt. Das hingegen ist dann wieder nach dem Samuelischen Vorbilde, daß die Verheißung des Sohnes sich an eine gottesdienstliche Reise knüpft: bei Samuel an die jährliche Reise seiner Eltern nach Silo, um dem Jehova ein Opfer zu bringen, bei Johannes an die Reise seines Vaters nach Jerusalem, um seiner priesterlichen Dienstpflicht nachzukommen.

Der Wunsch Nachkommenschaft zu erhalten, war bei Samuel's Eltern, da ja der Vater von der andern Frau Kinder hatte, besonders stark auf Seiten der unfruchtbaren Frau; daher ist sie es, die zu Jehova um einen Sohn betet und von dem Hohenpriester die Versicherung der Erhörung erhält (1 Sam. 1, 10 fg.): während bei den Eltern des Täufers der Wunsch auf beiden Seiten gleich stark vorausgesetzt, aber, da die Frau hier den Mann nicht begleitet, nur von diesem, man muß sich denken, während des Räucherns im Heiligthum, vor Gott gebracht und von dem erscheinenden Engel Gabriel zusagend beschieden wird. Die Engelerscheinung, die in Samuel's Geschichte fehlt, entlehnte der evangelische Bericht aus der Geschichte des gleichfalls spätgeborenen Simson (Richt. 13); daß dem Zacharias der Engel nicht wie Simson's Eltern unbestimmt wo oder auf dem Felde, sondern im Tempel erscheint, brachte der Stand des erstern mit sich; den Namen des Engels aber, der der Erzählung des Lucas eigenthümlich und aus der nachexilischen Mythologie der Juden (Dan. 8, 16. 9, 21) genommen ist, war doch gewissermaßen auch schon in der Geschichte Simson's gegeben, wo zwar der Engel die Nennung seines Namens verweigert (V. 18), aber wiederholt als Mann Gottes bezeichnet ist (V. 6. 8), was eben Gabriel bedeutet.

Ein Zweifel an der Verheißung des Gottesboten findet sich in der Geschichte Simson's so wenig, als in der des Samuel ein Zweifel an der Zusicherung des Hohenpriesters, sofern in beiden

Fällen die Eltern noch nicht als alt, mithin die Sache nicht als so unwahrscheinlich, vorausgesetzt wird; da die Erzählung des Lucas die Eltern des Täufers zu einem alten Ehepaar gleich Abraham und Sara gemacht hatte, so entlehnte sie dorther auch den Zug, daß dem Zacharias das Wort des Engels Anfangs unglaublich erscheint. Wie dort beide Eltern nach einander den Einwand ihres hohen Alters geltend machen (1 Mos. 17, 17. 18, 12), so hier Zacharias für sich und seine Frau (1, 18); und wie Abraham auf die erste Verheißung, daß er durch seine Nachkommen das Land Kanaan besitzen werde, die Frage macht, woran er das erkennen solle? (1 Mos. 15, 8) mit denselben Worten drückt auch Zacharias dem Engel gegenüber seinen Zweifel aus (V. 18). Dem Abraham und der Sara ging ihr Unglaube so hin; aber ihnen lag auch noch kein ähnliches Beispiel göttlicher Machtwirkung vor; dagegen wurde dem Zacharias, der in der Geschichte seines Volkes mehrere dergleichen vor sich hatte, als strafendes Zeichen Verstummen bis zur Erfüllung der Verheißung auferlegt (V. 20), wie Paulus der Erzählung der Apostelgeschichte zufolge nach der vorwurfsvollen Christuserscheinung eine Zeit lang erblindet, und wie Daniel nach der Erscheinung des Engels (freilich nicht zur Strafe, sondern vor der Majestät der Erscheinung) verstummte, bis ihm dieser durch Berührung seiner Lippen wieder zur Sprache verhalf (Dan. 10, 15 fg.).

Während die Vorherbestimmung des Namens für den verheißenen Knaben aus der Geschichte Ismael's und Isaak's (1 Mos. 16, 11. 17, 19) genommen ist, erinnern die Vorschriften wegen seiner künftigen Lebensweise, daß er nämlich Wein und starke Getränke meiden solle, bis auf's Wort hinaus an diejenigen, welche der Mutter Simson's für ihr Verhalten während ihrer Schwangerschaft gegeben waren (Richt. 13, 4. 7. 14); auch die höhere Weihe beider Knaben vom Mutterleib an und ihr geistkräftiges Aufwachsen ist beiderseits mit ähnlichen Worten ausgedrückt (Richt. 13, 5. 24 fg. Luc. 1, 15. 80). Dagegen sind die der Erzählung bei Lucas eingeflochtenen Lobgesänge wieder der Geschichte Samuel's abgesehen: wie dessen Mutter, als sie den ihr geschenkten Sohn zum Hohenpriester brachte (1 Sam. 2, 1 fg.), so stimmt der Vater des Täufers, als sich bei dessen Beschneidung seine Zunge wieder löst, einen Lobgesang an (Luc. 1,

67 fg.); obwohl dem Hymnus der Samuelsmutter im Einzelnen mehr der der Maria (Luc. 1, 46 fg.) als der des Zacharias nachgebildet erscheint.

Daß der Urheber dieser Vorgeschichte im dritten Evangelium seine Erzählung so musivisch aus verschiedenen alttestamentlichen Vorbildern zusammengesetzt haben sollte, kann nur demjenigen unwahrscheinlich vorkommen, der von der Denkart und Schriftstellerei der spätern Juden keine Vorstellung hat. Der Jude jener Epigonenzeit lebte so ganz in der frühern Geschichte seines Volkes und in den heiligen Büchern, in welchen dieselbe niedergelegt war, daß er in diesen alles später Geschehene vorangedeutet, überall Weissagungen und Vorbilder der folgenden Ereignisse fand, und daß ebenso der Dichter, der die Geburt eines neuern Gottesmannes verherrlichen wollte, sich gar nicht anders denken konnte, als daß es dabei so wie in den entsprechenden Fällen der heiligen Urgeschichte zugegangen.

Daß übrigens der Dichter dieser Vorgeschichte kein geistloser Nachahmer ist, sondern wo sein Zweck es mit sich bringt, ohne sich an das Gegebene zu binden, selbstständig zu erfinden weiß, beweist die originelle Art, wie er die Mutter des Messias mit der seines Vorläufers zusammenführt. Die Absicht bei Veranstaltung dieser Zusammenkunft war keine andere, als Jesum dadurch zu verherrlichen, daß dem Täufer schon so früh wie möglich eine Beziehung auf ihn, und zwar im Verhältniß der Unterordnung, gegeben wurde; diese Absicht ließ sich nicht besser erreichen, als wenn nicht erst die Söhne, sondern schon die Mütter, doch bereits mit den Keimen der Söhne im Mutterleibe, zusammengeführt wurden, und hiebei sich etwas ereignete, worin sich das spätere Verhältniß der beiden Männer bedeutsam vorbildete. Um mit Wahrscheinlichkeit zusammengeführt werden zu können, mußten die Frauen sich verwandt sein; daß sie wirklich zusammenkamen, wurde durch einen Wink des Engels zu Wege gebracht, der die zweifelnde Maria, um ihr die Erfüllung der ihr gegebenen Verheißung glaublich zu machen, auf das kaum weniger Unglaubliche, was Gott an ihrer Verwandten, Elisabet, gethan, verwies. Eine Vorandeutung des Verhältnisses beider Söhne legte der Verfasser zwar schon in die Worte, mit denen er die Mutter des Vorläufers die Messiasmutter begrüßen läßt

(1, 43): „Woher kommt mir dieß, d. h. wie komme ich zu der Ehre, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?" was, nur auf die Mütter zurückgetragen, dasselbe ist, wie wenn Matthäus (3, 14) dem Täufer beim Herankommen Jesu die Worte in den Mund legt: „Mir thäte Noth, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?" Doch ungleich schlagender war die Vorbedeutung, wenn auch der werdende Täufer selbst schon bei dieser Huldigung betheiligt war. Und dafür lag ein Beispiel in der Geschichte eines der alttestamentlichen Spätgeborenen vor. Auch des Erzvaters Isaak Frau, Rebekka, war Anfangs unfruchtbar, und erst auf ihres Mannes Gebet bescheerte ihr Jehova jene Zwillinge, welche die Stammväter zweier Völker, der Idumäer und der Israeliten, werden sollten (1 Mos. 25, 21). Das spätere Verhältniß dieser Völker hatte sich nun aber der hebräischen Sage zufolge, schon in dem Verhalten der beiden Kinder im Mutterleibe vorgebildet. Erstlich ihre feindselige Stellung zu einander darin, daß sich die beiden Kinder im Leibe der Mutter stießen (25, 22); zweitens die geistige Ueberlegenheit des schwächern aber vielgewandten Israel über Edoms rohe Kraft darin, daß bei der Geburt Jakob die Ferse des erstgeborenen Bruders hielt (25, 26; vgl. 27, 36). Da nun aber der Täufer nicht der Zwillingsbruder Jesu sein durfte, so blieb hier nichts übrig, als daß er im Leibe seiner Mutter bei der Annäherung der Messiasmutter eine bedeutsame Bewegung machte. Wie Abraham frohlockt hatte, daß er den Tag der Erscheinung Christi sehen sollte, und sich gefreut, als er ihn (im Paradiese) wirklich erlebte (Joh. 8, 56), so drückte der Vorläufer schon im Leibe seiner Mutter seine Freude über das Kommen desjenigen, den er einst ankündigen sollte, dadurch aus, daß er beim Gruße der eintretenden Maria eine frohlockende Bewegung machte (1, 44). Um dieß zu können, mußte er, da sich auch die Wundergeschichte in Nebenzügen gern an den natürlichen Gang der Dinge anschließt, doch schon in das Alter getreten sein, wo Leibesfrüchte sich zu bewegen anfangen: daher die Bestimmung, daß Elisabeth schon sechs Monate schwanger ist, als Maria durch die Engelsbotschaft zu dem Besuche bei ihr veranlaßt wird.

Von dem Lobgesang, den Samuel's Mutter anstimmt, als sie den entwöhnten Knaben seiner höhern Bestimmung übergibt,

ist bereits als von einem nicht wohl unbenutzt zu lassenden Muster die Rede gewesen. Zunächst lag es, dem Vater des Täufers einen ähnlichen Hymnus in den Mund zu legen; allein ehe mit der Geburt und Beschneidung des Letztern ein Zeitpunkt eintritt, an den sich eine derartige Auslassung schicklich knüpfen ließ, trifft Maria zum Besuche ein, und nun kommt sie dem Zacharias in Ausbeutung des Lobgesanges der Mutter Samuel's zuvor (vgl. Luc. 1, 47 mit Sam. 2, 1; Luc. V. 49 mit Sam. V. 2; Luc. V. 51 mit Sam. V. 3 fg.; Luc. V. 52 mit Sam. V. 8; Luc. V. 53 mit Sam. V. 5; außerdem Luc. V. 48 mit 1 Sam. 1, 11), und läßt dem Zacharias für seinen Lobgesang bei der Beschneidung seines Sohnes (1, 67 fg.) nur noch eine Blumenlese aus verschiedenen Psalmen- und Prophetenstellen übrig.

Geburt Jesu.

59.

Ankündigung der Geburt des Täufers; Ankündigung der Geburt Jesu; Zusammenkunft ihrer Mütter; Geburt und Beschneidung des Täufers; Geburt und Beschneidung Jesu: so sind bei Lucas die Erzählungen in einander geflochten; während bei Matthäus nicht nur von dem Täufer hier keine Rede ist, sondern auch auf die Geburt Jesu nur einmal voraus- (1, 25) und einmal zurückgewiesen (2, 1), sie selbst aber und wie es dabei zugegangen, nicht zum Gegenstande der Erzählung gemacht wird.

Bei Lucas findet sich eine solche Erzählung (2, 1—20), deren Grundlage die quirinische Schatzung, als Anlaß der Reise der Eltern Jesu nach Bethlehem, wir schon oben untersucht und als einen durch dogmatisches Bedürfniß veranlaßten historischen Fehlgriff erkannt haben. Auf diese Grundlage sind nun aber die weitern Züge der Erzählung aufgetragen. Als Fremde, die nur durch die Schatzung nach Bethlehem geführt sind, haben Jesu Eltern dort keine eigene Wohnung, und weil derselbe Anlaß viele Fremde daselbst zusammengeführt hat, finden sie nicht einmal in der Herberge Raum, sondern müssen sich in einem Stalle — oder nach den apokryphischen Kindheitsevangelien und mehrern Kirchen-

vätern in einer Höhle unweit des Orts[1]) — einrichten und das neugeborene Kind in eine Krippe legen. Hiemit ist schon der Uebergang in die Hirtenwelt gemacht, auf welche jedoch den Urheber unserer Erzählung nicht blos der Stall und die Krippe führt, sondern um welche es ihm auch an und für sich zu thun ist. Die Erzväter des hebräischen Volkes waren Hirten gewesen und hatten unter den Heerden ihre Offenbarungen erhalten; dem ersten Retter des Volks, Moses, war der Engel des Herrn erschienen, als er die Heerden seines Schwähers Jethro hütete (2 Mos. 3, 1 fg.), und den Ahnherrn des Messias, David, hatte Gott aus den Hürden bei Bethlehem genommen, um sein Volk zu weiden (Ps. 78, 70 fg. 1 Sam. 16, 11); wie nicht minder die griechisch-römische Sage ihre Helden, einen Cyrus, Romulus, gern unter Hirten erzogen werden läßt[2]). So sind es auch hier arme einfältige Hirten auf dem Felde, nicht die Pharisäer und Schriftgelehrten oder der grausame König in der Hauptstadt, welche der ersten Kunde von der Geburt des messianischen Kindes gewürdigt werden.

Daß es Nacht ist, als der Engel den Hirten erscheint und die Herrlichkeit des Herrn sie umleuchtet, hängt wieder an einer andern Vorstellung. Nach Jesaias (9, 1) sollte das Volk, das in Finsterniß wandelt, ein großes Licht schauen, sollte den in der Nacht des Todes Sitzenden eine Helle erglänzen. Diese Weissagung wird nicht blos von Matthäus (4, 16), sondern ist auch im Verlauf der Kindheitsgeschichte des Lucas (1, 79) auf den Messias Jesus bezogen; er ist der Aufgang aus der Höhe, das in der Finsterniß erscheinende Licht (vgl. Joh. 1, 5), und sobald hiebei dem Bilde sein Recht widerfuhr, auch einmal eigentlich genommen zu werden, so ergab sich die Nachtscene, die wir bei Lucas haben, von selbst.

Der den Hirten in himmlischem Lichte erscheinende Engel verkündigt ihnen nun die Geburt des messianischen Retters in der Davidsstadt, und als Zeichen der Wahrheit seiner Verkündigung verweist er sie darauf, daß sie, zur Stadt zurückgekehrt,

---

1) Justin. Dial. c. Tryph. 78. Orig. c. Cels. I, 51. Protev. Jacobi c. 18. Evang. de nativ. Mar. c. 13. Wobei Justin sich auf Jes. 33, 16 beruft.

2) Herodot. I, 110 fg. Liv. I, 4.

ein neugeborenes Kind in einer Krippe liegend finden würden; wie einst Jesaias (7, 14) dem König Ahas ein noch ungeborenes, aber bei seiner Geburt mit einem Namen froher Bedeutung zu benennendes Kind zum Zeichen gegeben hatte, und wie es überhaupt in der Art der hebräischen Sage lag, bald die Wahrheit einer Weissagung, bald die Göttlichkeit einer Verfügung, bald die Würde eines Gottesmanns durch das Zutreffen eines für die nächste Zeit vorhergesagten Erfolgs verbürgt werden zu lassen (vgl. z. B. 1 Sam. 2, 34. 10, 7 fg. Matth. 21, 2 fg. Apostelgesch. 10, 5 fg. 17 fg.). Sobald der eine Engel seine Botschaft ausgerichtet hat, fallen die himmlischen Heerschaaren als Chorus ein, die Hirten aber gehen in die Stadt zurück, finden das Kind, und erzählen, was ihnen in Betreff desselben für eine Verkündigung geworden ist; worüber die gewöhnlichen Hörer sich verwundern, während seine Mutter alle diese Worte im Herzen bewahrt und überlegt, wie einst Jakob das, was ihm sein Wunderkind Joseph von seinen Träumen sagte, nachdenklich im Herzen bewahrt hatte (1 Mos. 37, 11).

Nachdem so die Geburt Jesu durch eine Engelscene verherrlicht war, erschien es überflüssig, die Scene bei seiner Beschneidung so, wie es in Bezug auf den Täufer geschehen war, auszuschmücken; nur übergangen sollte sie nicht werden (Luc. 2, 21), um, der Tendenz dieser Kindheitsgeschichte bei Lucas gemäß, die treue Gesetzbeobachtung von Seiten der Familie Jesu in's Licht zu stellen.

II. Jesus das fleischgewordene göttliche Schöpferwort.

60.

Die Ansicht, daß Jesus durch den heiligen Geist im Leibe einer Jungfrau erzeugt worden, ließ sich zwar, wie oben ausgeführt, durch die Ausscheidung alles Sinnlichen aus dieser Vorstellung auch mit dem jüdischen Gottesbegriff ausgleichen, behielt jedoch, da das sinnliche Moment sich unwillkürlich immer wieder eindrängen mußte, nicht blos für jüdische Ohren, sondern auch

für Christen aus den Heiden, die sich zu einer geistigern Vorstellung von dem Wesen der Gottheit erhoben hatten, immer etwas Anstößiges. Mußten gleichwohl auch Christen dieser Art, und diese noch besonders, um ihr neues Religionswesen von dem altjüdischen unabhängig zu stellen, ihren Christus über alles Menschliche, und damit auch über die größten der alttestamentlichen Propheten hinausgehoben wünschen, so schien sich ihnen außer jener bedenklichen Vorstellung noch ein anderer Weg darzubieten, worauf zu demselben Ziele zu gelangen, ja am Ende noch ein höheres zu erreichen war [1]).

Mit der Unmöglichkeit, ihren gemordeten Messias als todt, als wesenlosen Schatten zu denken, d. h. mit der Production des Glaubens an seine Auferstehung und Erhöhung zu Gott, war für seine Anhänger eine Vorstellung von Jesu gegeben, die ihn wenigstens von dem Zeitpunkte seiner Auferstehung und Erhebung in den Himmel an mit dem übrigen göttlichen Hofstaat, den Engeln, in Eine Reihe, ja als denjenigen, dem von Gott alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben war (Matth. 28, 18), über sie stellte. Doch nicht einmal auf gleicher Stufe stand er mit ihnen, wenn sein Dasein erst mit seiner menschlichen Geburt angefangen hatte, während die Engel so alt waren als die Weltschöpfung. Sollte er ihnen in diesem Stücke gleichgestellt werden, so mußte er schon vor seiner menschlichen Geburt existirt haben, diese nicht die Entstehung seiner Person, sondern nur ein Herabsteigen derselben aus einer frühern übersinnlichen Existenz gewesen sein.

Der Ausbildung einer solchen Ansicht von Jesus als Messias kamen verschiedene jüdische Vorstellungen zu Hülfe. Mochte der Menschensohn bei Daniel, der in den Wolken des Himmels

---

1) Zum Folgenden vgl. Zeller, Zur neutestamentlichen Christologie, Theol. Jahrbücher, 1842, S. 51 fg. Die Philosophie der Griechen, III, 2, S. 621 fg. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter, II, 286 fg. Hellwag, Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der älteren christlichen Kirche, Theologische Jahrbücher, 1848, S. 144 fg. 227 fg. Lücke, Commentar zum Evangelium Johannis (dritte Auflage), I, 283 fg. Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 308 fg. Volkmar, Commentar zur Offenbarung Johannis, S. 72 fg. 113. Holsten, Die Christusvision des Paulus, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 231 fg.

vor den Thron Gottes kommt und von ihm mit der Weltherrschaft belehnt wird, ursprünglich auch blos als Symbol des Volkes Israel gemeint sein: sobald man in ihm einmal, wie in unsern Evangelien augenscheinlich vorliegt, den Messias sah, so lag darin schon ein Anlaß, diesen als ein übermenschliches Wesen zu betrachten. Den Namen des Messias rechneten die Juden, wie ihr Volk und ihr Gesetz, unter diejenigen Dinge, die im göttlichen Verstande schon vor der Weltschöpfung vorhanden gewesen seien; d. h., da Gott, wie ihre Eigenliebe sie glauben ließ, die Welt um des Volks Israel willen geschaffen hat, und um seinetwillen auch den Messias in die Welt schicken wird, so mußte er gleichzeitig mit der Entwerfung des Weltplans auch schon an den Messias gedacht und seine Sendung sich vorgenommen haben. Nun weiß man aber, wie es mit dergleichen Vorstellungen geht. Aus dem Vorherbestimmtsein wird leicht ein Vorhergeschaffensein, aus der idealen eine reale Präexistenz. So gut Jesus aus der Bezeichnung Gottes als Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's das wirkliche Fortleben dieser Erzväter erschloß (Matth. 22, 31 fg.), so gut konnte ein Anderer daraus, daß auf das Erscheinen des Messias im ewigen Weltplane Gottes gerechnet war, schließen, daß er zur Zeit der Weltschöpfung schon bei Gott gewesen sei. Die Bezeichnung Jesu als des „Anfangs der Schöpfung Gottes" in der Offenbarung (3, 14) steht auf der Gränze zwischen der idealen und realen Auffassung dieses Begriffs.

Auf etwas Aehnliches konnte eine Eigenheit der mosaischen Schöpfungsgeschichte führen. Bekanntlich ist im ersten Buch Mosis die Erschaffung des Menschen doppelt erzählt. Das einemal, 1, 27 mit den Worten: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie"; das anderemal, 2, 7 fg. so, daß Gott Jehova den Menschen, d. h. den Mann, aus einem Erdenkloß bildet, und in seine Nase den Lebensodem bläst, erst nachträglich dann aus einer seiner Ribben das Weib erschafft. Diese Doppelerzählung, welche die neuere Kritik auf die Unterscheidung verschiedener im ersten Buch Mosis zusammengestellter Schriftstücke geführt hat, brachte jüdische Denker auf ganz andere Entdeckungen. Da es vom Menschen das einemal hieß, er sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, das anderemal, er sei aus einem Erdenkloß

geformt worden, so konnte das nicht derselbe Mensch, sondern das Eine mußte der übersinnliche, himmlische, das Andere der sinnliche, irdische Mensch gewesen sein. Diese Unterscheidung finden wir bei dem alexandrinischen Juden Philo, wir finden sie aber auch bei dem Apostel Paulus, und zwar auf Jesus als den Messias angewendet. Jesus ist bei Paulus seinem Wesen nach eben dieser andere Mensch, der zweite Adam, das Bild Gottes, der dem ersten irdischen Menschen als himmlischer gegenübersteht (1 Kor. 15, 45 fg. 2 Kor. 4, 4). Der zweite oder letzte heißt er, unerachtet er vor dem andern geschaffen ist, ohne Zweifel deßwegen, weil er erst nach diesem in die Erscheinung treten sollte, sofern Gott erst, nachdem die Nachkommenschaft des irdischen Adam sich bis auf einen gewissen Punkt entwickelt hatte, zum Abschluß der jetzigen Weltperiode den himmlischen, der seit seiner Erschaffung in verklärter Lichtgestalt als der Sohn Gottes bei diesem im Himmel gewesen war, in Menschengestalt auf die Erde sandte. Hatte so der Messias als der himmlische Adam schon seit der Schöpfung existirt, so konnte er, wenn auch erst in Jesu unter die irdischen Menschen eingetreten, doch vorher schon auf die Menschheit und insbesondere das erwählte Volk eingewirkt haben, und wenn Paulus einmal (1 Kor. 10, 4. 9) Christus den geistigen Felsen nennt, der den Israeliten durch die Wüste gefolgt sei, und die Korinthischen Christen warnt, nicht Christum zu versuchen, wie einige von jenen gethan haben, so sind wir wenigstens nicht genöthigt in dem Erstern eine bloße Allegorie zu sehen, und bei dem Letztern durch eine gezwungene Construction dem Ergebniß auszubeugen, daß Paulus sich seinen Adam-Christus schon zur Zeit des Zugs durch die Wüste in einem eigenthümlichen Verhältniß zu dem Volk Israel gedacht habe.

Ob er ihm aber auch einen Theil an der Weltschöpfung zugeschrieben habe, ist bekanntermaßen streitig. Zwar wenn man 1 Kor. 8, 6 liest: „Wir haben Einen Gott, den Vater, aus welchem Alles und für welchen wir sind, und Einen Herrn Jesus Christus, durch welchen Alles, und wir durch ihn", so sollte man zunächst nicht anders denken, als daß hier Christus, wenn auch in zweiter, mehr werkzeuglicher Stellung, als Weltschöpfer gedacht sei. Und wenn Paulus zugleich Verfasser des Kolosserbriefs ist, wo (1, 15 fg.) Christus das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der

gesammten Schöpfung heißt, mit dem Beisatz, daß in und zu ihm alles im Himmel und auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen sei und bestehe, wenn also die erstere Stelle nach der letztern ausgelegt werden dürfte, so wäre die Weltschöpfung durch Christus als paulinische Lehre nicht zu bezweifeln. Freilich, da der mosaischen Urkunde zufolge der Mensch, auch jener nach dem Bilde Gottes geschaffene, erst am sechsten Tage nach allem Uebrigen geschaffen ist, weiß man nicht recht, wie man ihn bei der Schöpfung betheiligt denken soll; daß aber sein Geschaffensein im Allgemeinen seine schöpferische Thätigkeit nicht ausschließen würde, sehen wir eben aus der Stelle des Kolosserbriefs: nachdem er zuerst von Gott geschaffen war, wäre dann durch ihn alles Uebrige geschaffen worden. Doch wenn auch der Brief an die Kolosser mit denen an die Philipper und Epheser einer etwas spätern Zeit angehört, und die Stelle im Korintherbriefe für sich genommen eine andere Deutung zuläßt, so sehen wir aus derselben doch, was wir ohnehin aus dem Hebräerbrief erkennen, wohin der Entwicklungsgang dieser Vorstellungen zielte. Der Hebräerbrief knüpft, ähnlich wie der an die Kolosser, mit Uebergehung der paulinischen Idee von dem Urmenschen, an das Messiasprädicat: Sohn Gottes, indem er dasselbe nicht im jüdisch-theokratischen, sondern im metaphysischen Sinne faßt, unmittelbar die Weltschöpfung an. Der Sohn ist der Abdruck des Wesens, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, der Erstgeborene, durch welchen Gott die Aeonen, d. h. die jetzige und künftige, die sichtbare und die unsichtbare Welt geschaffen (1, 1—6), den er hierauf den Menschen zulieb ihnen hat gleich werden, menschliches Fleisch und Blut annehmen lassen (2, 14 fg.). Der Sache nach haben wir hier bereits dasselbe Wesen, das der vierte Evangelist den Logos nennt, nur daß der Verfasser des Hebräerbriefs diesen Ausdruck noch nicht gebraucht; was um so merkwürdiger ist, da er ihn kennt (4, 12 fg.) und vermöge seiner offenbar alexandrinisch-philonischen Bildung kennen muß.

Der philonische Logosbegriff hat, wie die ganze alexandrinische Religionsphilosophie, eine doppelte Wurzel, eine jüdische und eine griechische. Jenes ist aber ursprünglich nicht das göttliche Sprechen zum Behufe der Schöpfung, 1 Mos. 1; denn auch in der Wendung Ps. 33, 6: „durch Jehova's Wort ist der Himmel gemacht, und all sein Heer durch den Hauch seines Mundes“, haben wir

noch nicht einmal eine poetische Personification; die Memra der chaldäischen Paraphrasen des Alten Testaments aber ist vielmehr als Rückwirkung der alexandrinischen Logosidee zu betrachten. Dagegen zieht sich durch die ganze hebräische Reflexions- und Spruchliteratur, von dem Buche Hiob und den Proverbien an bis zum Sirach und der Weisheit Salomo's die Idee der göttlichen Weisheit, die, im Hiob (28, 12 fg.) offenbar nur poetische Personification, in den Sprüchwörtern (besonders Kap. 8 u. 9) in einer Art geschildert ist, daß man, wenn es auch des Verfassers Meinung nicht war, doch leicht an eine wirkliche Persönlichkeit denken konnte. Die Weisheit tritt hier selbst redend auf, sie rühmt sich, von Gott als der Anfang seines Handelns vor seinen übrigen Werken bereitet zu sein; als er die Grundvesten der Erde legte, sei sie als Künstlerin ihm zur Seite und sein Ergetzen gewesen, wie sie hinwiederum an den Menschenkindern ihr Ergetzen habe. Auch nach Sirach (Kap. 24) ist die Weisheit von Gott vor der Zeit geschaffen, am Anfang aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen; sie hat sich unter den Völkern eine feste Wohnung gesucht, bis sie von Gott angewiesen wurde, in Jakob zu wohnen[1]) und in Israel ihr Eigenthum zu haben (vgl. Baruch 3, 36 fg.). Im Buch der Weisheit Salomo's (7, 25 fg. 10, 1 fg.) ist die Weisheit der Ausfluß der Herrlichkeit Gottes und der Abglanz des ewigen Lichtes, der weltordnende menschenfreundliche Gottesgeist, der das Gute in der Welt erhält, in frommen Menschenseelen seine Wohnung nimmt, und insbesondere das Volk Israel auf seinem Zug durch die Wüste in Gestalt der Wolken- und Feuersäule geleitet hat. Von dieser weltbildenden und welterhaltenden Weisheit Gottes wird in dem zuletzt angeführten Apokryphum das Wort Gottes nicht nur als Schöpferwort (9, 1), sondern auch als richtendes Machtwort unterschieden und als solches gleichfalls ganz persönlich dargestellt. Als den Wunderzeichen des Moses gegenüber die Aegypter in ihrem Unglauben beharrten, da fuhr (Weish. 18, 14 fg.) mitten im Schweigen der Nacht Gottes allmächtiges Wort als gewaltiger Streiter vom Himmel herab, wie ein scharfes Schwert sein ernstes Gebot tragend, und stellte sich

---

1) V. 8: *ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον.* Joh. 1, 14 (vom *λόγος*): *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.*

(gleich dem Pestengel 1 Chron. 22, 16) zwischen Himmel und Erde auf, Alles mit Tod erfüllend.

Nun war aber gerade in demjenigen System griechischer Philosophie, das neben dem platonischen auf die Juden in Alexandrien den größten Einfluß gewann, dem stoischen, zur Bezeichnung der die Welt durchdringenden, sie künstlerisch bildenden göttlichen Vernunft nicht der Ausdruck: Weisheit, sondern derselbe gebräuchlich, durch welchen die alexandrinische Uebersetzung des Alten Testaments und die griechisch redenden Juden überhaupt das göttliche Schöpferwort bezeichneten, der Ausdruck: Logos, welcher vermöge einer Eigenheit der griechischen Sprache zugleich Vernunft und Wort bedeutete. Daher kam es, daß philosophirende Juden in Alexandrien sich bald gewöhnten, was man früher der göttlichen Weisheit beigelegt hatte, dem göttlichen Logos zuzuschreiben. So ist insbesondere bei Philo, dem überlebenden Zeitgenossen Jesu, der Logos einerseits ganz das, was in der jüdischen Spruchliteratur die göttliche Weisheit, andererseits ebenso das, was bei den Stoikern die Weltvernunft, bei Plato und den Neupythagoreern die Weltseele und die Ideenwelt. Der Logos des Philo ist der Vermittler zwischen Gott und Welt, er steht auf der Gränze zwischen beiden und ermöglicht ihren Verkehr, indem er abwärts als Inbegriff der göttlichen Ideen diese der Welt einbildet, aufwärts die Welt und insbesondere die Menschen bei Gott vertritt; er ist weder ungeschaffen, noch geschaffen wie wir, sondern zwar geworden, aber das Aelteste und Ursprünglichste von allem Gewordenen; daher wohl ein Gott für uns tief unter ihm stehende Wesen, aber nicht der Gott an und für sich, sondern ein zweiter oder Untergott. Dieser Logos hat als unsichtbarer Engel in der Wolken- und Feuersäule den Auszug des Volks Israel aus Aegypten geleitet, und ist wahrscheinlich auch unter der übermenschlichen Erscheinung zu verstehen, die nach Philo in der messianischen Zeit, nur den Geretteten erkennbar, für alle Andern unsichtbar, die zerstreuten Juden in das Land der Verheißung zurückführen sollte; aber von diesem übermenschlichen Wesen dachte sich Philo den messianischen Fürsten, der sich an die Spitze des heimkehrenden Volkes stellen würde, verschieden, indem er den Logos als übersinnliches, keines Eingehens in den Stoff fähiges, ja schwerlich auch nur bestimmt persönliches Wesen betrachtete.

Die Vereinigung dieser beiden Begriffe, des Logos- und des Messias- oder Christusbegriffs, konnte aber nicht ausbleiben. Die Mittlerrolle, welche der eine zwischen Gott und dem erwählten Volke, der andere zwischen Gott und Welt überhaupt zu spielen hatte, mußte sie zusammenführen. Im Neuen Testament zwar findet sich außer und vor dem johanneischen Evangelium (1, 1—18) ihre Vereinigung nicht. Der Apostel Paulus setzt zwar ein vormenschliches Dasein des Messias oder des Sohns voraus, weiß aber von einem Logos im Sinne Philo's nichts; und im Hebräerbrief, wo sich der Ausdruck findet, ist doch in ähnlicher Art wie im Buch der Weisheit neben diese, so neben den weltschaffenden und welterlösenden Sohn, den Abglanz der Herrlichkeit und den Abdruck des Wesens Gottes (1, 1—3), der Logos als ein scharfer, Alles durchdringender und richtender Geist gestellt (4, 12 fg.). In der Offenbarung Johannis findet sich an dem Haupte des als Sieger aufziehenden Christus als sein geheimer Name geschrieben: „das Wort Gottes" (19, 13). Daß aber hiedurch Jesus nur als Verkündiger und Vollstrecker des göttlichen Richterspruchs über die Welt bezeichnet werden soll, lehrt der Zusammenhang, insbesondere das scharfe Schwert, das (V. 15) aus seinem Munde geht, und das eben dieses strenge Wort Gottes ist. Uebrigens leuchtet von selbst ein, daß der spätere Verfasser des Evangeliums, das ja gleichfalls ein johanneisches sein sollte, an diese apokalyptisch-johanneische Bezeichnung anknüpfen und sie in seinem metaphysischen Sinne nehmen konnte. Schwerlich indeß ist der Verfasser dieses Evangeliums der erste gewesen, der die Vereinigung beider Begriffe vollzogen hat, da sie, wenn nicht früher, doch jedenfalls unabhängig von ihm in andern Schriften derselben Zeit sich findet, vor allem bei Justin dem Märtyrer, dessen Schriftstellerei in die Zeit von 147—160 n. Chr. fällt, und zwar bei diesem, wie schon früher bemerkt worden, in einer von dem johanneischen Typus so vielfach abweichenden Form, daß man deutlich erkennt, er hat die Logoslehre ebenso wie der Verfasser des vierten Evangeliums als eine umlaufende Zeitidee aufgenommen und in seiner Weise für die Christologie benützt.

Den Eintritt des in Jesus erschienenen höheren Wesens in die Menschenwelt bezeichnet Paulus durch den Ausdruck (Röm. 8, 3): Gott habe seinen Sohn in Aehnlichkeit eines sündigen Leibes ge-

sendet, d. h. in einem Leibe, der dem sündhaften Menschenleibe ähnlich (blos ähnlich, weil selbst ohne Sünde) war. Daß der Apostel dieß auch so ausdrückt: Gott habe Christum geschickt als einen vom Weibe Geborenen (Galat. 4, 4), hat mit der Ausschließung des männlichen Antheils in den Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lucas so wenig zu schaffen, als daß es ein andermal (Röm. 1, 3 fg.) von ihm heißt, er sei dem Fleische nach aus dem Saamen David's entsprossen, aber seinem heiligen Geiste nach durch die Auferstehung von den Todten als Gottes Sohn erwiesen; ohne Zweifel vielmehr hat sich Paulus unter seinem Christus einen natürlich erzeugten Menschen gedacht, mit dem sich der Sohn Gottes, der himmlische Adam, vielleicht schon vor der Geburt, vereinigt habe.

Auch im johanneischen Evangelium, das diesen höheren Geist als den göttlichen Logos, den eingeborenen Sohn, der von Anfang bei Gott gewesen und durch den alle Dinge geschaffen seien, bezeichnet, wird über die Art seines Eintritts in das menschliche Leben nichts Näheres gesagt. Es heißt nur (1, 14), das Wort sei Fleisch geworden, d. h. es habe einen menschlichen Leib angenommen; aber in welchem Zeitpunkt und wie, erfahren wir nicht. An eine Ausschließung des väterlichen Antheils von seiner Erzeugung zu denken, sind wir auch hier so wenig wie bei Paulus veranlaßt. Nicht allein von den Juden (6, 42), sondern auch von dem Apostel Philippus, nachdem er schon in Jesus den im Gesetz und den Propheten geweissagten Messias erkannt hatte und von ihm zu seiner Nachfolge berufen war, wird Jesus ohne angedeutete Berichtigung als der Sohn Joseph's bezeichnet (1, 46). So gut die gläubigen Christen, also ihrer Abkunft nach natürliche Menschen, doch „nicht aus Fleisch und Blut, oder dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott gezeugt sind" (1,13), ebenso gut konnte nach johanneischer Ansicht Christus selbst, unerachtet seiner vollkommen menschlichen Erzeugung, in Folge jener Vereinigung des Logos mit dem menschlichen Erzeugniß, der eingeborene Sohn Gottes sein. Wann aber diese Vereinigung vor sich gegangen, deutet der Evangelist nicht an. Man hat daraus, daß es von dem Logos als dem wahrhaftigen Licht, wie es scheinen kann in Bezug auf die Zeit der Wirksamkeit des Täufers, heißt, er sei erst im Kommen begriffen gewesen (1, 9), und daß sofort bei der

Taufe der göttliche Geist als über Jesu bleibend dargestellt wird (1, 32 fg.), schließen wollen, der vierte Evangelist habe sich erst die Taufe als den Zeitpunkt der Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus gedacht[1]). Allein der Geist in Taubengestalt, den er bei dieser Gelegenheit auf Jesum herabkommen läßt, kann nicht ohne Weiteres mit dem Logos gleichgesetzt werden, sondern ist ein Ueberbleibsel aus der ältesten Ansicht von dem Höheren in Christus, das der Evangelist als herkömmlich nachführt, unerachtet es zu seiner Logoslehre nicht paßte; wie das Herabkommen des Geistes auf Jesum bei der Taufe schon zu der synoptischen Erzeugung Jesu durch ihn nicht mehr gepaßt hatte. Das Wahrscheinlichste bleibt immer, daß der vierte Evangelist jene Vereinigung nach der Art der platonischen Einkörperung der präexistirenden Seelen an den ersten Anfang des Lebens Jesu geknüpft, die Kindheitsgeschichte aber übergangen habe, theils weil es um vieles schwieriger war, den fleischgewordenen Untergott, als den gottergezeugten Menschen, im Kindesalter vorzustellen, theils weil ein Kindheitsevangelium für den hohen Styl und Schwung seiner Darstellung zu niedrig war.

Sind nun aber die Ansichten des johanneischen Prologs und die der synoptischen Geburtsgeschichten über die Entstehung der Person Jesu zwar der älteren in der Taufgeschichte niedergelegten Ansicht über die messianische Ausrüstung derselben gleichermaßen ungleich, so sind sie darum doch nicht unter sich gleichzusetzen. Die Auskunft Justin's[2]), unter dem heiligen Geist oder der Kraft des Höchsten, die Matthäus und Lucas als wirkende Ursache der Schwangerschaft Maria's angeben, sei nichts Anderes zu verstehen als der Logos, hält nicht Stich. Ob Geist oder Wort, etwas Anderes ist immer ein in Jesu fleischgewordenes und ihm immanent gebliebenes göttliches Wesen, etwas Anderes eine bloße, seine Erzeugung bedingende göttliche Einwirkung. Im letzteren Falle wird das Subject der evangelischen Geschichte durch diese Einwirkung erst hervorgebracht; im ersteren ist es schon vorher vorhanden und begibt sich durch sein Fleischwerden nur in eine

1) Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 241. Die Evangelienfrage, Theologische Jahrbücher, 1857, S. 522. Vgl. auch schon Bretschneider, Probabil., S. 6, 128.

2) Apol. I, 31, 35.

andere Daseinsform. In dem einen Falle ist die Persönlichkeit Jesu ein gemischtes Product aus befruchtender göttlicher Einwirkung und empfangender menschlicher, d. h. weiblicher, Mitwirkung; im andern ist sie die rein göttliche Persönlichkeit des Logos, zu der sich das Menschliche an ihm nur als vorübergehende Zuständlichkeit verhält.

61.

Doch auf die göttliche Weisheit der Sprüchwörter und des Sirach stieß man nicht blos, wenn man für die Persönlichkeit des Messias Jesus nach einem höheren übermenschlichen Subjecte suchte, sondern auch schon der Lehrer Jesus wies nach dieser Richtung hin. Die Weisheit trat in jenen Schriften wiederholt als Lehrerin der Menschen redend auf: sobald man in Jesu das Ideal eines Lehrers fand, lag es nahe, ihn an die Stelle der Menschenlehrerin Weisheit zu setzen. Wenn es in den Sprüchwörtern einmal von der Weisheit heißt (9, 1 fg.), sie habe ihr Haus gebaut, ihr Schlachtvieh geschlachtet, ihren Wein gemischt, ihren Tisch zugerichtet, und lasse nun durch ihre Dienerinnen auf den Höhen der Stadt ausrufen: „Kommt, esset von meinem Brode und trinket von dem Weine, den ich gemischet!“ so wird man an das evangelische Gleichniß von dem Gastmahl (Matth. 22, 1 fg. Luc. 14, 16 fg.) erinnert, wo der Herr ebenfalls seine Diener in die Straßen der Stadt sendet mit der Ladung, sein Mahl sei zugerichtet, seine Stiere und sein Mastvieh geschlachtet und alles bereit, die Gäste mögen nur kommen. In dieser Parabel ist es Gott selbst, der die Stelle der Weisheit in den Sprüchwörtern einnimmt; aber wir haben schon oben einen Fall gefunden, wo in der evangelischen Ueberlieferung Jesus an die Stelle derselben gesetzt worden ist. Die Rede von den Propheten und Aposteln, die zu den Juden gesendet, von ihnen aber mißhandelt und ermordet werden würden, welche Jesus bei Lucas (11, 49 fg.) als Worte der „Weisheit Gottes“ anführt, werden ihm bei Matthäus (23, 34 fg.) geradezu als eigene im eigenen Namen gesprochene Worte in den Mund gelegt; wie der uralte judenchristliche Geschichtschreiber Hegesippus die Zeitgenossen Jesu als diejenigen bezeichnete, die gewür-

digt waren, mit eigenen Ohren „die gottbegeisterte Weisheit" zu hören[1]).

Den Schluß des Buches Sirach (Kap. 51) bildet ein Dankgebet, worin der Verfasser als Zögling und Ausspender der Weisheit zum Theil sogar dieselben Worte gebraucht, die wir an einer bekannten Stelle des ersten und dritten Evangeliums Jesu in den Mund gelegt finden. „Ich will dich lobpreisen, Herr, König", sagt er (V. 1 fg.), sowohl für mancherlei Schutz und Errettung, als auch für die Gabe der Weisheit, die er ihm gewährt habe. Und nun ruft er (V. 23): „Nahet euch zu mir, ihr Unverständigen, da eure Seelen so sehr dürsten; (V. 26): begebet euern Hals unter das Joch, und eure Seele nehme Zucht an; (V. 27): sehet, wie ich wenig Mühsal gehabt und viel Erquickung gefunden habe." Nothwendig müssen uns hier die Worte Jesu Matth. 11, 25 fg. einfallen: „Ich lobpreise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde", worauf dann freilich der ihm eigenthümliche Dank dafür folgt, daß Gott die rechte Einsicht den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen geoffenbart habe; hierauf aber ganz wie bei Sirach die Einladung: „Kommet her zu mir, alle ihr Mühseligen und Belasteten, ich will euch erquicken; nehmt mein Joch auf euch und lernet von mir ... und ihr werdet Erquickung finden für eure Seelen." Zufällig kann ein solches Zusammentreffen nicht wohl sein; doch ließe sich hier möglicherweise denken, daß Jesu selbst die Stelle des ursprünglich hebräisch geschriebenen Buchs Sirach vorgeschwebt hätte.

Wenn wir nun aber in den Sprüchwörtern (8, 1. 22 fg.) die Weisheit rufen hören: „Jehova bereitete mich als Anfang seines Handelns vor seinen Werken; ... bevor Hügel eingesenkt waren, ward ich geboren; ... als er die Grundvesten der Erde legte, da war ich als Künstlerin ihm zur Seite, da war ich sein Ergetzen Tag für Tag ... Und nun Söhne, höret auf mich, denn wer mich findet, findet Leben und erhält Wohlgefallen von Jehova, wer aber mich verfehlt, verletzt sein Leben, und Alle die mich hassen, lieben den Tod"; wenn wir ferner bei Sirach lesen (24, 1 fg.): „Die Weisheit lobt sich selbst, und inmitten ihres

1) Bei Eusebius, Kirchengeschichte, III, 32, 8.

Volkes rühmt sie sich: .. Ich ging aus dem Munde des Höchsten hervor . . . (V. 19 fg.) Kommet zu mir, die ihr mein begehret, und sättiget euch von meinen Früchten! . . . Wer mich isset, hungert immer, und wer mich trinkt, dürstet immer" u. s. f.: so sehen wir hier in die Geburtsstätte der johanneischen Christusreden hinein. Der geschichtliche Jesus wurde mit der alttestamentlichen und apokryphischen Weisheit zusammengeschaut, die Stellung der Weisheit als Lehrerin der Menschheit, aber auch als vorweltliche Gespielin und Mitschöpferin der Gottheit, ihm angewiesen. Die Versicherung der Weisheit, wer sie finde, finde Leben, wer aber sie verfehle, verletze sein Leben, und wer sie hasse, liebe den Tod, klingt aus den johanneischen Christusreden mehrfach wieder (z. B. 3, 20 fg. 36. 5, 24); die Einladung der Weisheit, von ihrem Brode zu essen und von ihrem Tranke zu trinken, ja sie selbst zu essen und zu trinken, finden wir ebenso im Munde des johanneischen Christus (4, 10 fg. 6, 51 fg. 7, 37), nur daß der Zusatz der Weisheit bei Sirach, wer sie einmal gegessen und getrunken, werde immer wieder nach ihr hungern und dürsten, bei Johannes von Jesus im höhern Sinne dahin umgewandelt ist, daß wer zu ihm komme und an ihn glaube, nimmermehr dürsten werde, indem das Wasser, das er gebe, in dem Menschen selbst zur ewig fließenden Quelle sich gestalte (6, 27. 35. 4, 14). Auch der Weinstock und seine Reben, womit Christus bei Johannes sich und seine Jünger vergleicht (15, 1 fg.), ist aus den Reden der Weisheit bei Sirach (24, 17 fg.) genommen. Ueberhaupt aber der Ausdruck in dem Sirachbuche: „Die Weisheit lobt sich selbst, und inmitten ihres Volkes rühmt sie sich", gibt den Charakter sämmtlicher Christusreden im vierten Evangelium an. Ein solches fortwährendes Rühmen und Anpreisen seiner selbst ist auch von Seiten eines personificirten Begriffs oder göttlichen Attributs nicht im Mindesten anstößig, wird es aber ebenso bald, als es auf eine wirkliche menschliche, sei es auch gottmenschliche Person übertragen wird.

War einmal der redende Christus mit der im Alten Testament und seinen Apokryphen redenden Weisheit in Eins gesetzt, wurde diese Weisheit später zu Alexandrien, in Folge der Bekanntschaft gebildeter Juden mit platonischer und stoischer Philosophie, in den Begriff des göttlichen Logos umgesetzt, und drang

im Laufe des zweiten Jahrhunderts das Christenthum in so gebildete Kreise ein: so ergab sich von selbst, was wir im johanneischen Evangelium haben, daß Jesus in seinen Reden sich als Heils- und Lebensprincip anpreist, wie die Weisheit der Proverbien und des Sirach, und endlich im Prolog geradezu nach Philo als der göttliche weltschöpferische Logos eingeführt wird.

Dritte Mythengruppe.

Jesus der andere Moses.

I. Lebensgefahr und Lebensrettung aus Anlaß des Messiassterns.

62.

Man kann sagen: wer nur seinen Sueton mit Verstand liest, dem muß ein Licht darüber aufgehen, wie er die Wunder der evangelischen Geschichte anzusehen hat. Denn von der übernatürlichen Erzeugung bis zur Himmelfahrt laufen die Parallelen fort, und wenn die alttestamentlichen Wundererzählungen zum Theil noch bestimmtere Vergleichungspunkte bieten, so kommt auf Seiten Sueton's der förderliche Umstand in Betracht, daß seine Prodigien und Mirakel, soweit sie sich nicht natürlich erklären lassen, von Jedermann für Fabeln erkannt werden, und es nun, bei der oft so sprechenden Aehnlichkeit der fast gleichzeitigen Kaiserwunder mit den Christuswundern, heutiges Tags doch schwer zu fallen anfängt, in den einen Fabeln, in den andern wahre Geschichten zu sehen.

Das Thema der uns zunächst vorliegenden Erzählungsgruppe: Lebensgefahr und wunderbare Rettung eines zu großen Dingen bestimmten Kindes, ist eines der Grundthemen aller Heldensage, das wir, um hier nicht weiter auszugreifen, als ein wirk-

licher Zusammenhang der Völker und Sagen wahrscheinlich oder doch möglich ist, in der hebräischen, der persischen, der griechischen und römischen Sage wiederfinden. Um der Gefahren, die das junge Leben des Zeus, des Herakles, bedrohten, und der Art, wie sie abgewendet wurden, zu geschweigen, finden wir dieses Thema in den Kindheitsgeschichten des Moses im Pentateuch, des Abraham in der spätern jüdischen Legende, des Cyrus bei Herodot, des Romulus bei Livius, und dann aus dem gleichen Jahrhundert in der Jugendgeschichte des ersten römischen Kaisers bei Sueton und des christlichen Messias im Matthäus-Evangelium (Kap. 2), mit so ähnlichen Zügen durchgeführt, daß es unmöglich ist, theils den Einfluß der einen Sage auf die andere, theils die gemeinsame psychologische Quelle von allen zu verkennen. Diese Quelle ist das Gesetz der Phantasie, den Werth eines Gutes, also auch eines großen, wohlthätig wirkenden Menschen, durch die nahe gerückte Möglichkeit seines Verlustes auf der einen, durch die göttliche Fürsorge für seine Erhaltung auf der andern Seite desto fühlbarer zu machen. Was aber die Einwirkung der einen Sage auf die andere betrifft, so ist eine solche von Seiten der mosaischen auf die christliche unverkennbar, von Seiten der persisch-griechischen wahrscheinlich, von Seiten der römischen wenigstens möglich.

Eigenthümlich ist in der Kindheitsgeschichte Jesu die Art, wie die Gefahr herbeigeführt wird. Es geschieht durch einen Stern, der um die Zeit seiner Geburt am Himmel erscheint und morgenländische Magier nach Jerusalem führt, wo sofort ihre Erkundigung nach dem neugeborenen Judenkönig die Aufmerksamkeit des alten Herodes auf diesen zieht. Erscheint so der Stern einerseits als Mittel, die Lebensgefahr zu motiviren, so war doch der Sage an demselben auch an und für sich schon gelegen. Daß neu erscheinende Sterne, namentlich die unerwartet auftretenden und wieder verschwindenden Kometen, Umwälzungen der menschlichen Dinge, Geburt und Tod großer Männer, Krieg, oder im bessern Fall guten Wein bedeuten, ist ein Glaube, der vom grauen Alterthum bis in unsere Tage hereinreicht. Man geht von der Voraussetzung aus, daß einer so auffallenden Erscheinung am Himmel eine ähnliche auf der Erde, in den Verhältnissen der Menschenwelt entsprechen müsse; nimmt, wenn einmal

unter hunderten sich ein solches Zusammentreffen auffinden läßt, dieß als Beweis für die Voraussetzung; übersieht die neunundneunzig Fälle, wo die Naturerscheinung ohne ein geschichtliches Seitenstück vorübergeht, und fügt dann umgekehrt einem geschichtlichen Erfolge, den man besonders auszeichnen will, die ihm in der Wirklichkeit fehlende außerordentliche Naturerscheinung mittelst freier Dichtung bei. Ob man bei einer überlieferten Erzählung dieser Art anzunehmen hat, daß die Naturerscheinung wirklich stattgefunden habe, nur aber von dem Erzähler mit einem geschichtlichen Ereigniß in einen innern Zusammenhang gesetzt worden sei, der ihr in Wirklichkeit fremd war, oder daß die ganze angebliche Erscheinung auf Dichtung beruhe, wird aus dem Vorhandensein oder Fehlen anderweitiger unverdächtiger Nachrichten über jene Erscheinung, außerdem aus der Beschaffenheit der Erzählung und ihrer Quellen heraus entschieden werden müssen. Wenn Sueton erzählt [1]), daß bei den ersten Spielen, die Octavian zu Ehren seines ermordeten Großoheims gegeben, sich sieben Tage lang ein Komet gezeigt und unter dem Volke für die Seele des vergötterten Cäsar gegolten habe, so kann es, abgesehen von dieser abergläubischen Deutung, mit der Notiz von der Erscheinung eines Kometen um jene Zeit seine volle Richtigkeit haben, weil die Erzählung nichts der Natur eines solchen Sternes Zuwiderlaufendes enthält, und weil der Geschichtschreiber der Zeit und dem Orte des Vorgangs nahe genug stand, um noch glaubwürdige Nachrichten darüber haben zu können; wie wir denn in der That aus Plinius [2]) erfahren, daß in eigenen Aufzeichnungen des Augustus von jener Sternerscheinung die Rede war. Wenn wir hingegen in einer rabbinischen Schrift [3]) lesen, in der Stunde von Abraham's Geburt habe ein Gestirn im Osten gestanden, das vier andere in den vier Himmelsgegenden stehende Gestirne verschlungen habe, so ist hier theils das, was geschehen sein soll, so abenteuerlich, theils die Entstehungszeit des Berichts von der des angeblichen Ereignisses so weit entfernt, daß der Bericht nach beiden Rücksichten sich als ein bloßes Märchen zu erkennen gibt,

---

1) Julius, 88. Vgl. Plutarch. Caes. 69.
2) Hist. nat. II, 23.
3) Jalkut Rubeni f. 32, 4.

Erzählt uns endlich Justinus[1]) von Mithridates, sowohl in seinem Geburtsjahr als im Jahr seines Regierungsantritts sei beidemale ein Komet, jedesmal siebenzig Tage, jeden Tag vier Stunden, und zwar so groß und hell zu sehen gewesen, daß er den vierten Theil des Himmels eingenommen und den Glanz der Sonne überstrahlt habe: so ist hier die Beschreibung der Erscheinung jedenfalls stark fabelhaft, und ob wir aus derselben doch das Allgemeine gelten lassen sollen, daß wenigstens in einem jener beiden Zeitpunkte (denn die Verdoppelung ist mehr als verdächtig) ein Komet erschienen sei, wird von der Untersuchung der Quellen abhängen, die Justinus, oder vielmehr der von ihm ausgezogene Trogus zu seiner Geschichtschreibung benützt hat.

Die Erzählung des Matthäus-Evangeliums von dem bei Jesu Geburt erschienenen Sterne nun läge für's Erste dem fraglichen Ereigniß zeitlich nicht so fern, daß sie schon aus diesem Grunde zu beanstanden wäre. Nach achtzig, ja nach hundert und mehr Jahren könnte von einer außerordentlichen Sternerscheinung in Paläſtina so gut noch eine Kunde vorhanden gewesen sein, als zu Rom um die Zeit Sueton's, d. h. Trajan's, von dem cäsarischen Kometen. Doch hier zeigt sich bereits ein Unterschied zu Ungunsten der evangelischen Erzählung. Der Komet bei Sueton traf mit den Spielen zu Ehren Cäsar's zusammen, also mit einem Ereigniß, worauf die allgemeine Aufmerksamkeit gerichtet war, und in Verbindung mit welchem die damit zusammentreffende himmlische Erscheinung sich dem Andenken des Volks einprägen, wohl auch in gleichzeitige Aufzeichnungen übergehen mußte. Das Geburtsjahr Jesu hingegen war, wenn wir von den evangelischen Erzählungen absehen, deren Wahrheit ja eben erst bewiesen werden soll, für die Mitlebenden durch kein besonderes Ereigniß markirt; man wird also nach hundert Jahren schwerlich mehr genau gewußt haben, ob eine Sternerscheinung, falls eine solche in der Erinnerung lebte, gerade in jenem Jahr zu sehen gewesen war oder in einem andern.

Was für's Zweite die Beschreibung des Sterns bei Matthäus betrifft, so vernehmen wir, die Magier haben denselben im Morgenlande gesehen, und nachdem sie in ihm, wir wissen

1) Hist. Philipp. 37, 2.

nicht warum, den Stern des neugeborenen Judenkönigs, d. h. des Messias, erkannt, die Reise nach Jerusalem angetreten; daß ihnen während dieser Reise der Stern sichtbar geblieben, wird nicht gesagt; dagegen kommt er, wie sie auf die Weisung des Herodes hin sich nach Bethlehem auf den Weg machen, auf einmal wieder zum Vorschein und geht ihnen nicht allein als Zugführer dahin voran, sondern bleibt auch in Bethlehem über dem Hause der Eltern Jesu so merklich stehen, daß die Magier gleichfalls Halt machen und mit ihren Geschenken in das Haus treten. Was es für eine Art von Stern gewesen, erfahren wir nicht: aber es mag gewesen sein, was es für einer will, das was Matthäus von ihm erzählt, kann er als natürlicher Stern unmöglich geleistet haben, und als übernatürlicher, d. h. unmittelbar von Gott gesendeter und geleiteter Stern, müßte er mehr geleistet, nämlich die Magier mit Umgehung von Jerusalem gleich nach Bethlehem gewiesen haben, um nicht durch Aufregung des alten Wütherichs in der Hauptstadt die armen bethlehemitischen Kinder unnöthigerweise an's Messer zu liefern. Alles daher, was an dem Stern übernatürlich gewesen sein müßte, wie sein Vorangehen und Haltmachen, müssen wir auf jeden Fall als sagenhafte Zuthat beseitigen, und es fragt sich nur, ob wir damit auch die Erscheinung eines Sterns überhaupt aufzugeben, oder diese als geschichtlich festzuhalten Ursache haben.

Durch ein anderweitiges historisches Document aus jener Zeit ist sie nun freilich, so viel man bisher wußte, nicht beglaubigt; aber Kepler — ein großer Name — hat, um einen Anhaltspunkt für die Bestimmung des wahren Geburtsjahrs Christi zu gewinnen, berechnet, daß im Jahr der Stadt Rom 748, zwei Jahre vor dem Tode des Herodes, eine Conjunktion der Planeten Jupiter, Saturn und Mars stattgefunden habe, und in dieser Conjunktion hat nun Kepler, und nach ihm eine Reihe neuerer Astronomen und Theologen [1]) den geschichtlichen Kern des Sterns der Weisen bei Matthäus zu finden geglaubt. Allein davon abgesehen, daß Matthäus nicht von einer Gruppe mehrerer, sondern von Einem Sterne spricht, so wiederholt sich ein solches Zu-

1) Vgl. statt aller Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien, S. 62 fg.

sammentreffen zweier, ja dreier Planeten nicht so selten (zwischen Jupiter und Saturn alle zwanzig Jahre), daß es sternkundigen Morgenländern als etwas so ganz Besonderes hätte erscheinen können, wie in der Erzählung des Matthäus vorausgesetzt wird; daher hat auch Kepler selbst die Planetenconjunktion für sich allein nicht genügend gefunden, sondern vermuthet, es möge zu derselben noch ein neuer außerordentlicher Stern hinzugetreten sein, wie zu seiner Zeit, im Jahr 1604, eben als gleichfalls jene drei Planeten beisammenstanden, auf einmal ein solcher Stern erschienen, und nachdem er längere Zeit mit der Helle eines Fixsterns erster Größe geleuchtet hatte, allmählig erblaßt und zuletzt verschwunden war. Da jedoch zwischen dem Erscheinen eines solchen Sterns und der Conjunction jener Planeten schlechterdings kein innerer Zusammenhang stattfindet, so schwebte die Vermuthung, daß, wie im Jahre 1604 nach Christus, so auch zur Zeit seiner Geburt, mit der ordentlichen Planetenvereinigung ein außerordentlicher Stern zusammengetroffen sein möge, so lange in der Luft, bis Professor Wieseler in Göttingen in chinesischen Zeittafeln fand, daß in der That im vierten Jahr vor dem Anfang unserer Zeitrechnung (und just um so viel setze diese die Geburt Jesu zu spät) ein heller Stern erschienen und längere Zeit sichtbar gewesen sei.

Alle Achtung vor der Genauigkeit der Zeittafeln des himmlischen Reichs, alle auch vor einer Theologie, welche der Eifer, Beweise für die Wahrheit des Christenthums (!) zusammenzusuchen, bis an die chinesische Mauer treibt: wir unseres Theiles gestehen, daß uns die Reise zu weit ist, ja daß sie uns als ein Umweg erscheint, da wir das Gesuchte besser und genügender in der Nähe zu haben glauben. Nämlich gesetzt auch, man hätte für das Geburtsjahr Jesu einen Kometen oder einen außerordentlichen, aber natürlichen Stern, so hat man doch immer noch keinen solchen, wie Matthäus den seinigen beschreibt, der Reisenden nicht blos scheinbar, sondern wirklich vorangeht, indem er nicht erst wie andere Sterne, wenn die Wanderer Halt machen, sondern schon vorher, wo sie Halt machen sollen, stehen bleibt. Denn es wäre eben ein Stern, ein Weltkörper, der etwas für sich und um ganz anderer Dinge als um unserer irdischen Angelegenheiten willen da ist. Dagegen finden wir einen Stern ganz wie wir

ihn brauchen, einen Stern, von dem alle die Gefälligkeiten für messianische Pilger zu erwarten sind, die Matthäus von dem seinigen zu rühmen weiß, im vierten Buch Mosis (24, 17). Der von Bileam verkündigte Stern aus Jakob ist ja kein Stern für sich, sondern der Messiasstern, der sich also keines Dienstes weigern durfte, den ihm der judenchristliche Glaube zu Ehren des Messias Jesus aufzutragen Lust haben mochte.

Die Episode von Bileam und seiner Weissagung ist bekanntlich eines der schönsten poetischen Stücke im Alten Testament, gedichtet in einer glücklichen Zeit, als durch Siege über die feindlichen Nachbarstämme, besonders Moab und Edom, das Selbstgefühl des Volkes neu gehoben war. Dieses Gefühl kleidet der Verfasser des Stücks in eine Erzählung, wornach gegen den siegreich aus der Wüste vordringenden Moses der erschreckte Moabiterkönig Balak, um Israel zu verfluchen, vom Euphrat her den Sänger Bileam kommen läßt, dem aber statt des Fluchs von Jehova vielmehr Segen und hohe Weissagungen zu Gunsten seines Volks in den Mund gelegt werden. Unter diesen Weissagungen befindet sich auch die folgende (V. 17): „Ich seh' ihn, doch nicht jetzt; ich schau' ihn, doch nicht nahe: es tritt hervor ein Stern aus Jakob, es erhebt sich ein Scepter aus Israel, und zerschmettert die Seiten Moabs, und vertilgt alle Söhne des Kriegsgetümmels." Wenn hier offenbar für denselben Gegenstand mit dem Ausdruck: ein Stern aus Jakob, der andere: ein Scepter aus Israel, wechselt, so bedarf es nicht erst des Zusatzes (V. 19): „und es herrschet der aus Jakob", um uns zu überzeugen, daß von einem Sterne hier nur im sinnbildlichen Verstande die Rede und darunter ein glorreicher Herrscher zu verstehen ist. Daß aber für's Andere mit diesem Herrscher nicht der Messias, sondern ein geschichtlicher israelitischer König, vielleicht eben derjenige gemeint ist, unter welchem der Dichter lebte, und dessen Großthaten er, um ihn desto mehr zu heben, schon durch einen Seher zu Mosis Zeit geweissagt werden läßt, liegt gleichfalls am Tage; wenn auch darüber gestritten werden kann, an welchen König, ob an David oder an einen spätern, dabei zu denken sei.

Wenn nun aber die chaldäische Paraphrase des Pentateuchs, die für älter als unsere Evangelien gilt, statt des Sterns einen König und statt des Scepters den Ausdruck: ein Gesalbter, hat,

so war damit die Deutung auf den Messias, wenn auch noch nicht gegeben, da jeder König ein Gesalbter oder Messias heißen konnte, doch angebahnt. Daß unter den späteren Rabbinen viele die Stelle vom Messias verstanden, ist gewiß; daß aber auch schon in früherer Zeit eine solche Deutung herkömmlich geworden war, wird dadurch wahrscheinlich, daß der Pseudomessias, der den jüdischen Aufstand unter Hadrian entzündete, sich offenbar nach dieser Stelle Bar Cochba, d. h. Sohn des Sternes, nannte. So konnte er sich zwar nennen, wenn er den Stern auch nur als bildliche Bezeichnung des Messias faßte; aber längst hatte der Buchstabengeist und der astrologische Aberglaube der Zeit dahin zusammengewirkt, daß unter dem Stern aus Jakob ein wirklicher Stern, der zur Zeit des Messias erscheinen und dessen Ankunft anzeigen sollte, verstanden wurde. In dem apokryphischen Testament der zwölf Patriarchen aus dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts heißt es von dem Messias[1]): „und aufgehen wird sein Gestirn am Himmel als eines Königs, ausstrahlend Licht der Erkenntniß"; ja wie seine, so ließ man jüdischerseits, wie schon oben erwähnt, bald auch Abraham's Geburt durch einen Stern angekündigt werden. War aber diese Erwartung, daß um die Zeit der Geburt des Messias ein Stern erscheinen werde, einmal gegeben, so wird man einräumen, daß ein Christ, der sie hegte, überzeugt sein und als Verfasser einer evangelischen Vorgeschichte erzählen mußte, sie sei bei der Geburt Jesu zugetroffen, ob er nun von einer besondern Himmelserscheinung aus jener Zeit etwas wußte oder nicht, und daß er sich auch in der Beschreibung, die er von seinem Sterne machte, nicht an historische Erkundigung, sondern lediglich an seine Vorstellung von dem Messiassterne gehalten haben wird.

Also den Stern entnahm der Verfasser unserer Erzählung dem vierten Buch Mosis, und die Magier entnahm er dem Stern, d. h. wer konnte diesen zuerst beobachtet und in ihm den

---

1) Test. Levi 18, in Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. 584 fg. Das „Zeichen des Menschensohns am Himmel", Matth. 24, 30, ist ohne Zweifel eben dieser Messiasstern, der, je nach der Verschiedenheit der Vorstellungen vom Messias, bei seiner menschlichen Geburt oder bei seiner Ankunft in den Wolken erwartet werden konnte.

Messiasstern erkannt haben, als in die Geheimnisse der Natur- und insbesondere der Sternkunde eingeweihte Männer, und zwar aus dem Morgenlande, der alten Heimath geheimer Kenntnisse, vielleicht aus Babylonien, vom Euphrat, woher auch Bileam gekommen war, der jenen Stern noch von Weitem in der fernen Zukunft geschaut hatte, wie nun seine Nachfolger ihn in der Nähe der Gegenwart erblickten?

Aber die Magier bringen dem messianischen Kinde, dessen Stern sie gesehen hatten, Geschenke; dergleichen hatte Bileam nicht gebracht, im Gegentheil hatte ihn Balak durch Geschenke, die er ihm an den Euphrat schickte, zur Herausreise bewegen müssen (4 Mos. 22, 7). Bileam kam durch Geschenke bewogen, um sofort den Stern aus Jakob zu sehen; die Magier kamen durch den Stern herbeigezogen, um Geschenke zu bringen. Hier zeigt sich in dem Nachbilde eine Perturbation, die sich nur aus der Einwirkung eines andern Vorbildes erklärt, das wir auch nicht weit zu suchen brauchen. Der Messias war ja nicht blos der Stern aus Jakob, er war auch der Aufgang aus der Höhe (Luc. 1, 78. vgl. Matth. 4, 16), das Licht, das nach der Weissagung des Jesaias (60, 1 fg.) über Jerusalem aufgehen, und dem Völker und Könige mit reichen Geschenken zuziehen sollten. Unter diesem Lichte war zwar von dem Propheten, wie er ausdrücklich sagt, die Herrlichkeit Jehova's, d. h. Jehova selbst verstanden, der mit dem Ende des Exils versöhnt in das um der Sünden Israel's willen von ihm verlassene Jerusalem zurückkehren sollte (vgl. 52, 7 fg.), um sein geläutertes und zu Gnaden angenommenes Volk wiederherzustellen und zu beherrschen. Nachdem jedoch zwar die Rückkehr aus dem Exil und die Wiederaufrichtung des Jehovadienstes in Jerusalem erfolgt, von aller weiter verheißenen Herrlichkeit aber nichts in Erfüllung gegangen war, ergab es sich von selbst, daß man der Verheißung eine Beziehung auf eine entferntere Zukunft gab, die dann keine andere als die Zeit des Messias sein konnte. Diesem mußten nun auch die Geschenke an Gold und Weihrauch (V. 6) gelten, welche die Heidenvölker nach Jerusalem bringen sollten; wie ja im zweiundsiebzigsten Psalm von einem Könige, der das Volk Israel mit Gerechtigkeit richten, seine Unterdrücker zermalmen, seinen Elenden helfen und den man fürchten werde, so lange Sonne und Mond

scheinen, also von einem Herrscher, unter dem man später kaum umhin konnte, den Messias zu verstehen, gesagt war (V. 10), daß die Könige von Sabäa und Meroë ihm Geschenke, worunter namentlich Gold, bringen werden. Insofern ist es wie eine dunkle Erinnerung an den wahren Ursprung dieses Zugs der evangelischen Erzählung, wenn in der kirchlichen Ueberlieferung die Weisen aus Morgenland frühzeitig als Könige gefaßt worden sind.

Es ist also die Erzählung des ersten Evangeliums von den Magiern und ihrem Stern das Ergebniß einer Combination der beiden messianisch verstandenen Weissagungen des Bileam und des Deuterojesaias. Aus der ersteren stammt der Stern und daß diejenigen, die ihn erblicken, Sterndeuter sind; aus der andern stammt der Zug, daß sie dem himmlischen Glanze nachwandeln, d. h. nach der Combination beider Weissagungen von dem Sterne geleitet werden, und daß sie dem neugeborenen Messias, zu welchem der Stern sie führt, Geschenke, und zwar wie Jesaias verheißen hatte, Gold und Weihrauch bringen; wozu der evangelische Erzähler, vielleicht aus dem (Hebr. 1, 9) gleichfalls messianisch gedeuteten Psalm 45 (V. 9) noch die Myrrhe fügte. Wie übrigens die Ueberbringer der Geschenke bei Jesaias den fremden Völkern angehören, unter denen sich die Juden während des Exils aufgehalten hatten, so sind auch bei Matthäus die Magier nicht etwa als ausländische Juden, sondern als Heiden zu nehmen, und die kirchliche Legende, wenn sie die Weisen aus Morgenland als die Erstlinge der zum Christenthum zu bekehrenden Heidenwelt faßte, hat auch hier wieder einen richtigeren Takt bewiesen, als manche neueren Theologen, die, um die Nachfrage der Magier nach dem Messiaskinde erklärlicher zu machen, auswärtige Juden in ihnen sahen.

63.

Daß in der evangelischen Erzählung die Magier, um den neugeborenen Judenkönig zu finden, sich zunächst nach Jerusalem wenden, könnte zwar in der jesaianischen Stelle begründet scheinen, der zufolge die Geschenkebringenden ebendahin ziehen. Der Hauptgrund aber ist, daß zu Jerusalem der Wütherich Herodes hauste. Denn die Geschichte mit dem Stern und den Magiern, obwohl,

wie wir gesehen haben, von selbstständiger messianischer Bedeutung, dient doch im Zusammenhang unserer Erzählung zugleich dazu, für den neugeborenen Messias eine Lebensgefahr und die wunderbare Errettung aus derselben herbeizuführen, um dadurch den hohen Werth seines Lebens und den göttlichen Schutz über dasselbe in ein desto helleres Licht zu stellen.

Daß hiebei zunächst die Kindheitsgeschichte des ersten Retters der Nation zum Vorbilde für die des letzten gedient hat, ist schon bemerkt worden. Herodes ist der zweite Pharao, der wie dieser mit andern Kindern auch das erkorene hätte hinmorden lassen, wenn es nicht durch höhere Fügung gerettet worden wäre. Dabei war es indeß dem Pharao, der Erzählung 2 Mos. 1 zufolge, eben um die vielen Kinder, nicht um das Eine zu thun, von dessen bevorstehender Geburt und Bestimmung er nichts wußte, da er vielmehr durch das Gebot, alle israelitischen Knäblein zu tödten, nur der bedenklichen Vermehrung des Volks einen Riegel vorschieben wollte; dem Herodes umgekehrt war es nur um das Eine messianische Kind zu thun, von dessen Geburt ihm die Magier gesagt hatten, und nur, weil er es nicht anders zu treffen wußte, gab er den Befehl, alle männlichen Kinder eines gewissen Alters, die sich in seiner muthmaßlichen Geburtsstadt Bethlehem finden würden, umzubringen. Indeß, wie so manche alttestamentliche Erzählung, so war auch die von dem pharaonischen Mordbefehl in der Folge weiter ausgeschmückt worden, und zwar in einer Weise, die sie noch geeigneter machte, unserer evangelischen Erzählung zum Vorbilde zu dienen. Daß Pharao bei seinem Befehl auf ein Kind so hoher und für ihn so gefährlicher Bestimmung wie Moses keine besondere Rücksicht sollte genommen haben, schien der Bedeutung dieses Kindes wenig angemessen; daher findet sich bei Josephus [1]), der hierin aller Wahrscheinlichkeit nach älterer Ueberlieferung folgte, die Sache so gestellt, daß Pharao durch eine Eröffnung seiner Schriftdeuter (wie Herodes durch die Nachfrage der angekommenen Sterndeuter) von der bevorstehenden Geburt eines Kindes, das einst den Israeliten aufhelfen, die Aegypter aber demüthigen würde, zu jenem allgemeinen Mordbefehl veranlaßt wird.

---

1) Antiq. 2, 9, 2.

Hiemit ist nun erst die Erzählung von Moses auf dieselbe Linie mit der von Cyrus, Romulus und Augustus gestellt, auf welcher ihr sofort auch die von Jesus zur Seite trat. Der Pharao oder Herodes ist bei Cyrus dessen Großvater Astyages, bei Romulus und Remus deren Großoheim Amulius, bei Augustus der römische Senat. Astyages hat einen Traum gehabt, den ihm die Magier dahin auslegen, seine Tochter werde einen Sohn gebären, der statt seiner König werden solle[1]); Amulius fürchtete natürlicherweise die Rache der Zwillinge für die Entthronung ihres Großvaters[2]); vor Augustus Geburt sollte zu Rom durch ein Vorzeichen angezeigt worden sein, daß die Natur mit einem König für das römische Volk schwanger gehe[3]). Wie geneigt insbesondere die hebräische Volksphantasie zu Dichtungen dieser Art war, erhellt daraus, daß in späteren jüdischen Schriften die Erzählung von der Lebensgefahr des Gesetzgebers auch in der Geschichte des Stammvaters der Nation nachgebildet wurde. Hier ist der Pharao Nimrod; dieser sieht nach der einen Darstellung im Traum einen Stern, der nach der andern wirklich am Himmel erscheint, und von dem ihm seine Weisen die Auslegung geben, er bedeute einen zu dieser Stunde dem Tharah geborenen Sohn, von dem ein mächtiges Volk, zum Erben dieser und der künftigen Welt bestimmt, ausgehen werde[4]). Und nachdem nun in die Kindheitsgeschichte Jesu derselbe Zug aufgenommen war, wurde er schließlich, gleichsam als die zweite Spiegelung des Regenbogens, auch noch in die Kindheitsgeschichte des Täufers eingetragen, der durch das Blutbad zu Bethlehem in Gefahr gebracht, durch ein Wunder gerettet worden sein sollte[5]).

Während nun in der Legende von Cyrus, Romulus und Abraham die Tyrannen specielle Befehle zur Tödtung eben nur der bestimmten ihnen gefährlichen Kinder geben, gleichen sich die Erzählungen von Moses, Augustus und Christus darin, daß

---

1) Herod. I, 108.

2) Liv. I, 3.

3) Sueton Octav. 94.

4) Jalkut Rubeni f. 32, 3, und die Stelle aus einer arabischen Schrift in Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. I, 345.

5) Protevang. Jac. c. 22 fg.

hier die Machthaber das ihnen persönlich unbekannte Schicksalskind in einem weiten Netze mit andern zusammen zu fangen suchen. In der ursprünglichen Erzählung von Moses weiß, wie schon bemerkt, Pharao nicht einmal davon etwas, daß überhaupt die Geburt eines solchen Kindes bevorstehe; in der späteren Legende bei Josephus weiß er, wie Herodes bei Matthäus und der römische Senat bei Sueton, zwar dieß, aber gleich ihnen weiß er nicht, welches von den zu gebärenden oder neugeborenen Kindern das gefährlichste ist: und daher befiehlt nun Pharao, alle männlichen Kinder der Israeliten zu ersäufen; der Senat, keinen in jenem Jahr geborenen Knaben aufziehen zu lassen; Herodes, alle in Bethlehem und der Umgegend befindlichen Knaben von zwei Jahren und darunter umbringen. Zuerst zwar wollte Herodes sich in den Stand setzen, gleich den Tyrannen in den Legenden von Cyrus, Romulus und Abraham dem gefährlichen Kinde unmittelbar zu Leibe zu gehen, indem er durch die Magier bei ihrer Rückkehr von Bethlehem dasselbe nachgewiesen zu bekommen hoffte; erst als diese in Folge höherer Warnung auf ihrer Rückreise Jerusalem umgangen hatten, griff er zu jener andern Maßregel, und nun erst verstehen wir auch, warum er sich gleich Anfangs, wo ihm bei seinem ursprünglichen Vorhaben noch wenig daran liegen konnte, doch bei den Magiern so sorgfältig nach der Zeit, wann ihnen der Stern zuerst erschienen sei, hatte erkundigen müssen, um daran einen Anhaltspunkt für das muthmaßliche Alter des Kindes zu gewinnen. Ist nun ein solcher Mordbefehl, wenn auch nicht ganz der Klugheit, doch immerhin der Grausamkeit des alten Herodes angemessen, so macht ihn doch das historisch mehr als zweifelhaft, daß weder Josephus, der sonst über Herodes so ausführlich ist, noch sonst ein alter Schriftsteller desselben Erwähnung thut, außer einem aus dem vierten christlichen Jahrhundert, der augenscheinlich die von Herodes befohlene Hinrichtung eines seiner Söhne mit dem ihm aus Matthäus bekannten Kindermorde vermengt hat[1]).

In der Art, wie sie ihr Wunderkind aus der Lebensgefahr gerettet werden lassen, theilen sich die Wege unserer Erzählungen. In der mosaischen und der altrömischen, wo der geographischen

1) Macrob. Saturnal. II, 14.

Rolle gemäß, welche in Aegypten der Nil, in Latium der Tiber spielen, die Kinder vom Wassertode bedroht waren, ist es ein an's Ufer gesetzter Korb und das Mitleid derer, die sie darin finden, wodurch die Kinder gerettet werden; in der von Cyrus die Klugheit und Gutherzigkeit der mit dem Morde Beauftragten; in der Legende von Augustus bewirkt das eigene Interesse der Senatoren, denen in jenem Jahr Söhne geboren waren, daß dem Senatsbeschluß (von dem übrigens sonst gerade so wenig bekannt ist, als von dem herodischen Kindermord) keine Folge gegeben wurde; der Erzähler im ersten Evangelium setzt hier eine Springfeder ein, die zwar auch sonst in der jüdischen und urchristlichen Sagengeschichte viel gebraucht, bei ihm aber ganz besonders beliebt ist, eine göttliche Weisung im Traume. Ein Engel, der ihm im Traum erschien, hatte schon früher den Joseph gemahnt, sich an der Schwangerschaft seiner Braut nicht zu stoßen (1, 20); dann wurden die Magier im Traume (ob durch einen Engel, wird nicht ausdrücklich gesagt, doch jedenfalls von Gott) gewarnt, von Bethlehem aus nicht zu Herodes zurückzukehren (2, 12); jetzt, während dieser eben damit umgeht, das Blutbad über die dortigen Kinder zu verhängen, weist der Traumengel den Joseph zur Flucht nach Aegypten an (2, 13); nach dem Tode des Tyrannen sodann mahnt er ihn zur Rückkehr in's Land Israel (2, 20); worauf nachträglich noch die Traumanweisung kommt, statt nach Bethlehem in das Gebiet des nicht minder grausamen Archelaus, lieber nach Galiläa sich zu wenden (2, 22).

Ein wunderbarer Stern und fünf wunderbare Träume binnen weniger Jahre, darunter vier derselben Person zu Theil geworden, ist nun doch beinahe zu viel, zumal wenn, weit entfernt, daß alle diese Wunder nöthig gewesen wären, sich vielmehr nachweisen läßt, daß mehrere derselben nicht nur ohne Schaden, sondern selbst mit offenbarem Nutzen hätten zusammen geworfen werden können. Daß die letzte Traumwarnung zu ersparen war, wenn schon bei der vorletzten Joseph, statt unbestimmt in's Land Israel, nach Galiläa zu ziehen angewiesen wurde, leuchtet sofort ein; obwohl die Vertheilung an zwei verschiedene Träume wenigstens nichts schadete. Von erheblichem Schaden war es dagegen, wie schon früher angedeutet, daß nicht entweder der Stern, der sich doch auf's Wegzeigen so gut ver-

stand, die Magier, statt erst nach Jerusalem, gleich nach Bethlehem und von da wieder heimführte, oder daß die Traumwarnung vor dem Besuche Jerusalems den Magiern nicht schon auf dem Hinwege gegeben wurde, wodurch die Einmischung des Herodes und das Blutbad zu Bethlehem zu vermeiden war. Daß Gott im ordentlichen Natur- und Geschichtsverlaufe dergleichen Gräuel zuläßt, ist zu verstehen; daß er sie aber durch sein außerordentliches Eingreifen selbst herbeiführen sollte, wie hier die Kinder zu Bethlehem ungekränkt geblieben wären, wenn nicht, durch den Stern herbeigezogen, die Magier Jerusalem alarmirt hätten, ist nicht zu glauben.

Wir haben also hier nicht nur keinen natürlich geschichtlichen, sondern auch keinen solchen Verlauf, wie wir ihn uns unter Voraussetzung eines wunderbaren göttlichen Eingreifens denken müßten; um so mehr aber einen solchen, wie ihn ein frommer Christ aus den Juden gegen das Ende des ersten Jahrhunderts sich denken mochte. Der mußte eine durch einen Tyrannen verfügte Ermordung von Kindern haben, welcher der zweite größere Retter der Nation durch ein Wunder entging, weil auch der erste Retter einem tyrannischen Kindermorde durch höhere Fügung entgangen war, und weil zum Ueberflusse die Stelle des Jeremia von der über ihre Kinder klagenden Rahel (31, 15. Matth. 2, 17 fg.), eine Stelle, die sich freilich im Sinne des Propheten auf die Wegführung des Volks in's Exil bezog, auf diesen messianischen Kindermord sich umdeuten ließ. Wunderbare Träume ferner, je mehr desto besser; dergleichen hatten nicht nur die Gottesmänner des alten Bundes gehabt, sondern insbesondere als Zeichen der letzten, d. h. der messianischen Zeit galt es, daß in Folge göttlicher Geistesmittheilung Männer und Weiber prophezeien, Alt und Jung Gesichte und Träume schauen werden (Joel 3, 1. Apostelgesch. 2, 17).

Der Weg der Rettung vor dem Würger Herodes, den der Traumengel dem Pfleger des messianischen Kindes zeigt, ist die Flucht außer Landes. In der Offenbarung Johannis (12, 5 fg.) wird das Kind, [das die] sonnumleuchtete und sternbekränzte auf dem Monde stehende Frau gebären soll, vor der Nachstellung des Drachen, der es verschlingen will, in den Himmel hinaufgerissen, während die Mutter in die Wüste flieht. Cyrus, Romulus

werden unter Hirten, Moses von der Königstochter erzogen, bis ein späterer Vorfall, die Tödtung eines Aegyptiers, den schon Mann gewordenen zur Flucht außer Landes veranlaßt (2 Mos. 2, 15). Daß es diese spätere Flucht des ersten Retters ist, die der evangelische Erzähler an dieser früheren Stelle im Leben des letzten Retters vor Augen hat, erhellt daraus, daß er seine Heimkehr von derselben nach dem Tode des Herodes durch die gleichen Worte, wie der alttestamentliche Erzähler die Rückkehr des Moses nach dem Tode Pharao's, motivirt. „Ziehe hin“, sagt dort Jehova, „kehre zurück nach Aegypten, denn gestorben sind alle, die nach deinem Leben trachteten“; worauf es heißt, Moses habe sein Weib und seine Söhne zu sich genommen, auf den Esel gesetzt, und sei in's Land Aegypten zurückgekehrt (2 Mos. 4, 19 fg.). „Stehe auf“, sagt hier der Traumengel zu Joseph (der ja im Schlafe lag, während dem Moses Jehova im Wachen erschien, also eines andern Eingangswortes sich bediente), „nimm das Kind und seine Mutter zu dir und ziehe in's Land Israel, denn gestorben sind, die nach dem Leben des Kindes trachteten“; worauf gleichfalls gemeldet wird, er sei aufgestanden, habe das Kind und dessen Mutter zu sich genommen und sei in's Land Israel gezogen (Matth. 2, 20 fg.). Man sieht, wie hier an die Stelle des Moses eigentlich Joseph, an die seines Weibes Maria, und an die seiner Kinder das Jesuskind tritt; und abermals mit richtiger Ahnung der Herkunft der evangelischen Erzählung hat die kirchliche Legende aus der mosaischen auch den Esel hiehergezogen.

Der erste Retter, der in Aegypten aufgewachsen war, floh aus Aegypten nach Midian; der letzte, in Palästina geboren, flieht nach Aegypten, und kommt später von daher zurück. Darin sieht der Erzähler die Erfüllung der Weissagung des Hosea (11, 1): „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen“. Unter diesem Sohn hatte zwar der Prophet entfernt nicht den Messias verstanden. Wenn bei ihm Jehova anhebt: da Israel jung war, liebt' ich es; dann fortfährt: und aus Aegypten rief ich meinen Sohn; weiterhin sagt, er habe Ephraim gegängelt wie ein Kind, aber dessen unerachtet haben sie den Götzen geopfert: so ist ja mit Händen zu greifen, daß hier der Sohn, wie ein andermal der Knecht Gottes, eben das Volk Israel ist. Freilich die Stelle

lautete einmal von dem Sohne Gottes; der Sohn Gottes aber war der judenchristlichen Exegese der Messias Jesus; hatte also Gott seinen Sohn aus Aegypten gerufen, so mußte Jesus einmal (und zwar als Kind, da ja bei Hosea von Gängeln die Rede ist) in Aegypten gewesen sein. Das war nach urchristlicher Logik ein vollkommen bündiger Schluß, über den wenigstens den Juden kein Recht zustand, sich zu beklagen, da von ihnen die Christen diese Logik gelernt hatten. Uebrigens war Aegypten als Zielpunkt der Flucht für den jungen Messias schon durch ältere Vorgänge an die Hand gegeben. Wenn auch der Gesetzgeber nicht nach, sondern aus Aegypten geflohen war, so war doch Aegypten wiederholt die Zufluchtsstätte der Erzväter vor Theuerung und Hungersnoth gewesen. Nahm man das Volk Israel wie Hosea als Ganzes, so konnte man sagen, es habe seine früheste Kindheit (die Patriarchenzeit) in Palästina, die spätere aber in Aegypten zugebracht, und sei von da in der Folge durch Gott in das Land seiner Bestimmung zurückgerufen worden: und nun lag es nahe, diesen Lebensgang des collectiven Gottessohns in dem Leben des persönlichen Gottessohns nachzubilden.

Wie weit übrigens der Eifer unseres ersten Evangelisten in Aufsuchung vermeintlicher Weissagungen im Alten Testament, wie weit aber auch seine über alle Regeln richtiger Auslegung sich wegsetzende Willkür im Pressen solcher Stellen ging, zeigt uns schließlich noch seine Versicherung, durch Joseph's Zug nach Nazaret sei die Weissagung der Propheten erfüllt worden: „Er soll ein Nazaräer heißen“ (2, 23). Damit ist sicher nichts Anderes gemeint, als daß der Messias bei den Propheten öfters als Sprößling Isai's bezeichnet wird, wofür Jesaias in der bekanntesten Stelle 11, 1, das hebräische Wort nezer (andere Propheten, wie Jeremia 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12, das gleichbedeutende zemach) gebraucht; worin nun neben der Wortbedeutung zugleich eine geheimnißvolle Hindeutung auf Nazaret als die künftige Heimath des Davidssprößlings liegen soll.

Seitenstück: Die Darstellung Jesu im Tempel.

64.

Werfen wir von dieser Erzählung des Matthäus-Evangeliums einen vergleichenden Blick auf das andere Evangelium, das uns noch eine Kindheitsgeschichte gibt, das des Lucas, so finden wir an derselben Stelle einen ganz verschiedenen, nach Inhalt und Grundgedanken abweichenden Bericht (2, 22—40). Während bei Matthäus die Verherrlichung der Geburt des messianischen Kindes durch den Stern und die Huldigung der Magier eine Lebensgefahr für dasselbe herbeiführt, der es nur dadurch entgeht, daß es in Folge göttlicher Mahnung in's Ausland geflüchtet wird, wo es bis zum Tode des Verfolgers verweilen muß: wird es bei Lucas zur gesetzlichen Zeit, d. h. vierzig Tage nach seiner Geburt, nach Jerusalem gebracht, um als männliche Erstgeburt Jehova dargestellt zu werden, wobei zugleich seine Mutter ihr Reinigungsopfer als Wöchnerin leistet, dem Kinde aber die Huldigung, die ihm bei Matthäus Magier aus dem Morgenlande bringen, von gesetzlich frommen Israeliten zu Theil wird, übrigens von Gefahr keine Rede ist, sondern die Eltern mit dem Kinde, nachdem sie ihrer frommen Pflicht genügt, in Frieden nach ihrer Heimath zurückkehren (2, 22—40). Es bleibt also bei Lucas die Verherrlichung Jesu zwar in engerem Kreise als bei Matthäus, führt dafür aber auch nicht wie bei diesem eine tragische Verwicklung herbei, sondern Alles läuft friedlich ab, und die in der Zukunft drohenden Verwicklungen werden nur in der Rede des greisen Simeon von dem Widerspruch, den Jesus finden, und dem Schwert, das die Seele seiner Mutter durchdringen werde (V. 34 fg.), voraus angedeutet.

Ferner ist in der Erzählung des Lucas keine Rücksicht auf das Vorbild aus dem Leben des Moses zu bemerken, sondern, wenn wir im Eingange dreimal, in Bezug auf die Tage der Reinigungszeit, auf die Lösung des Erstgeborenen und das Opfer der Wöchnerin, das Gesetz Mosis angeführt finden, am Schluß aber lesen, nachdem seine Eltern Alles erfüllt gehabt, was das Gesetz Jehova's forderte, seien sie in ihre Heimath zurückgekehrt:

so sehen wir, es ist dem Erzähler, der ja, wie wir uns erinnern, auch der Beschneidung Jesu ausdrückliche Erwähnung gethan hat, vielmehr um den Nachweis zu thun, daß an dem christlichen Messias von frühster Kindheit an nichts versäumt worden sei, was nach mosaischem Gesetz an einem Kinde geschehen sollte. Der zelotische Jude haßte in Jesu Denjenigen, der Gesetz und Tempel zerstören wollte (Matth. 26, 61. Apostelgesch. 6, 14): natürlich, daß man sich auch in feindseligen Erdichtungen gefiel, wie sie zum Theil noch in späteren jüdischen Schmähbüchern[1]) zu finden sind, daß er auch schon gesetzwidrig erzeugt und erzogen worden sei. Hiegegen galt es nun, anschaulich zu machen, wie Jesus im Gegentheil der Sprößling einer gesetzlich frommen Familie gewesen, der vermeintliche Zerstörer des Tempels vielmehr frühzeitig im Tempel Gott dargestellt und von andächtigen geisterfüllten Tempelbesuchern als der längst erwartete Retter empfangen worden sei. In dieser Hinsicht ist die Begrüßung des Jesuskindes durch Simeon und Hanna, nachdem es (gleichfalls bei Lucas) bei seiner Geburt schon durch Engel, also in noch glänzenderer Weise begrüßt worden war, für den jüdischen Standpunkt doch keineswegs ein Ueberfluß: dem Juden war es nicht genug, zu wissen, wie es Jesus mit Gott oder mit der Religion überhaupt, sondern er wollte auch versichert sein, wie er es mit dem Judenthum, dem Gesetz und Tempel gehalten habe.

Zugleich ließ sich die Begrüßung des messianischen Kindes durch fromme Israeliten noch zu etwas Anderem benützen. Der Hauptanstoß, den die Juden an dem christlichen Messias nahmen, war das weltlich schmähliche Ende, das er gefunden: die Kreuzigung Christi war ihnen ein Aergerniß, worüber sie nicht hinwegzukommen wußten (1 Kor. 1, 23). Wenn nun ein Mann wie Simeon, der, gerecht und fromm, auf den Trost Israel's, d. h. auf den Messias wartete und vom heiligen Geiste getrieben war, wenn ein solcher beim Anblick des messianischen Kindes diesem seine zukünftigen Kämpfe und seiner Mutter ihren Schmerz mit unverkennbarer Hindeutung auf seinen gewaltsamen Tod vorherverkündigte, so lag hierin die Belehrung, daß, richtig und geist-

1) Wie das Buch Tholedoth Jeschu; vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum.

gemäß aufgefaßt, die Messiasidee das Merkmal des Leidens und Sterbens nicht aus-, sondern in sich schließe. Wenn sich dabei Simeon so ausdrückt, das Kind sei bestimmt zum Fall und Aufstehen Vieler in Israel und zum widersprochenen Zeichen, so lag darin die Andeutung, daß auf den jüdischen Widerspruch gegen Jesus im göttlichen Plane schon gerechnet, und daß es nun Sache jedes einzelnen Juden sei, den von Gott gesetzten Messias sich nicht zum Fall, sondern zur Aufrichtung dienen zu lassen.

Die Anordnung der Darstellungsscene bei Lucas hat etwas, das an die Geschichte von den Magiern bei Matthäus erinnern kann. Simeon kommt in den Tempel vom Geiste getrieben, der ihm verheißen hat, daß er vor seinem Ende noch den Messias sehen solle: wie die Magier nach Jerusalem kamen von dem Sterne geleitet, der ihnen ein Zeichen der Geburt des Messias war. Wie die Magier sofort vor dem Kinde, als der Stern ihnen dessen Haus kenntlich gemacht hatte, niederfielen und ihm ihre Geschenke darbrachten, so nimmt Simeon dasselbe, das ihm, wie man sich vorstellen muß, beim ersten Anblick der Geist als das ihm verheißene bezeichnete, in seine Arme und bringt ihm in begeisterten Worten seine Huldigung. Und wie dort die Ankunft und Nachfrage der Magier die Hauptstadt in Aufregung brachte, so sorgt hier die Prophetin Hanna durch ihre Erzählungen dafür, daß die Sache keinem Messiasgläubigen in Jerusalem verborgen bleibt. Die Aehnlichkeit kann zufällig sein und daher rühren, daß an der gleichen Stelle der messianischen Kindheitsgeschichte ähnliche Züge sich von selbst ergaben; doch wäre gar nicht unmöglich, daß der Verfasser der Erzählung im dritten Evangelium die des ersten gekannt und ihr absichtlich eine andere gegenübergestellt hätte. Unter den Beschuldigungen der frühesten Gegner des Christenthums war, wie wir aus Justin dem Märtyrer wissen [1]), auch die, daß die Wunder Jesu nur zauberhafte Vorspiegelungen, er selbst ein Magier und Betrüger gewesen sei, wie damals so viele mit vorgeblich höheren Kräften durch die Länder zogen. Wie ein Vorwurf dieser Art auf die Erzählung des ersten Evangeliums von der Flucht nach Egypten, in dieses alte Heimathland der Zauberei, gestützt werden konnte, sehen wir aus der Schrift des Celsus gegen

1) Dial. c. Tryph. 69.

die Christen, in welcher dieser heidnische Philosoph einem Juden die Behauptung in den Mund legt, Jesus habe in seiner Jugend aus Armuth in Aegypten Dienste genommen und dort geheime Künste gelernt, die er nach seiner Rückkehr in die Heimath in Ausübung gebracht habe[1]). War einmal dieser Verdacht rege, so konnte nicht blos die Flucht nach Aegypten, sondern auch schon die Berührung mit morgenländischen Magiern bedenklich gefunden werden; an deren Stelle es rathsam scheinen mochte, unverdächtige Israeliten zu setzen, die, statt mit Sternen und Sterndeutung, mit dem Tempel und dem heiligen Geiste zu thun hatten. So ist denn auch die Schlußformel von dem Aufwachsen und geistigen Erstarken des Jesusknaben (2, 40) wieder ganz althebräisch, nämlich der ähnlichen Formel in der Geschichte des Simson (Richt. 13, 24 fg.) zum Theil bis auf die Worte nachgebildet.

Daß wir in den beiden Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lucas keine Geschichten, sondern nur Dichtungen haben, erhellt nun aber, außer dem Undenkbaren oder augenscheinlich Tendenzmäßigen ihrer einzelnen Züge, schließlich auch noch daraus, daß zwar jede mit sich selbst auf's Beste zusammenstimmt, mit der andern aber schlechterdings nicht zu vereinigen ist. Schon oben haben wir gesehen, daß jeder der beiden Evangelisten von einer andern Voraussetzung über den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu ausgeht, sofern bei Matthäus als solcher Bethlehem, bei Lucas Nazaret erscheint. Dieser Voraussetzung gemäß bleiben dann bei Matthäus die Eltern Jesu nach der Geburt des Kindes ruhig in Bethlehem wohnen, empfangen hier den Besuch der Magier, und hätten an keine Ortsveränderung gedacht, wären sie nicht der bevorstehenden Ermordung der bethlehemitischen Kinder wegen durch den Traumengel nach Aegypten gewiesen worden. Aber sobald sie hier von dem Ableben des kinderwürgenden Tyrannen in Kenntniß gesetzt sind, wären sie auch sogleich wieder in ihr Bethlehem heimgekehrt, wenn ihnen nicht im Traume bedeutet worden wäre, in dem jetzt über Judäa gesetzten Archelaus sei der Apfel nicht weit vom Stamme gefallen, sie werden daher wohl thun, sein Gebiet zu meiden und sich in Galiläa ansäßig zu machen. Während so bei Matthäus der Schwerpunkt der

1) Orig. c. Cels. I, 28.

Existenz der Eltern Jesu durchaus in Bethlehem liegt, dem sie nur durch eine von Außen kommende Kraft entrückt werden, bildet bei Lucas umgekehrt Nazaret diesen Punkt, in welchem der in Schwingung gesetzte Pendel so frühe wie möglich wieder zur Ruhe zu kommen trachtet. Durch die Schatzung als Fremde nach Bethlehem geführt, bleiben sie dort nur die vierzig Tage, während deren theils das Befinden der Wöchnerin, theils die am Schlusse derselben zu machende Reise nach Jerusalem das Verweilen in dem der Hauptstadt nahen Orte räthlich machte; sobald ihr Geschäft in Jerusalem abgemacht ist, hält sie nichts mehr zurück, in ihr fernes Nazaret heimzukehren.

Wären beide Berichte historisch, so müßten sie sich in einander einschieben lassen. Die Magier müßten entweder vor oder nach der Darstellung im Tempel gekommen, die Darstellung im Tempel entweder vor diesem Besuch, oder zwar nach demselben, aber noch vor der Flucht nach Aegypten, oder endlich erst als Eltern und Kind aus Aegypten wieder zurück waren, vor sich gegangen sein. Allein welche von diesen Stellungen wir versuchen mögen, in keine wollen sich die Erzählungen fügen. Lassen wir die Darstellung im Tempel vorangehen, so kehrte unmittelbar von dieser die Familie nach Nazaret zurück, und die nachher kommenden Magier konnten sie nicht mehr in Bethlehem finden, wie doch Matthäus ausdrücklich sagt, daß es der Fall gewesen. Außerdem, wenn bereits aus Anlaß der Darstellung im Tempel die Prophetin Hanna allen Hoffenden in Jerusalem die Nachricht von der Geburt eines Messias mitgetheilt hatte, so konnte bei der nachherigen Ankunft der Magier die Sache nicht mehr so, wie Matthäus es darstellt, eine Neuigkeit für die Hauptstadt sein. Stellen wir daher versuchsweise die Ankunft der Magier sammt der daran hängenden Flucht nach Aegypten vor die Darstellung im Tempel, so kommen wir nun aber mit den vierzig Tagen in's Gedränge, die Lucas als Zwischenzeit zwischen der Geburt Jesu und seiner Darstellung im Tempel anberaumt. Denn wenn sich Herodes bei den Magiern erkundigte, wie lange es her sei, daß ihnen der Stern zuerst sichtbar geworden, so scheint er vorausgesetzt zu haben, daß gleichzeitig mit der Erscheinung des Sterns das messianische Kind geboren sei; und wenn er in Folge der Auskunft, die ihm die Magier darüber gaben, die bethlehemitischen Kinder bis zu

zwei Jahren umbringen ließ, so muß er sich den Messiasknaben wenigstens annähernd so alt gedacht haben. Allein schon von der Geburt Jesu bis zum Eintreffen der Magier aus ihrer entfernten Heimath hätte man sich nach Matthäus mehr als nur vierzig Tage verflossen zu denken; und nun sollen in dieser Zeit überdieß die Magier wieder abgezogen, die Eltern mit dem Kinde nach Aegypten gereist, dort bis zum Tode des Herodes geblieben und nach demselben wieder aus Aegypten nach Palästina zurückgewandert sein. Das ist für sechs Wochen augenscheinlich zu viel, und man wird daher zu dem Versuche genöthigt, so schwer es auch halten mag, da in der Erzählung des Matthäus eins am andern hängt, die ägyptische Reise von dem Magierbesuche zu trennen, und zwischen beide die Darstellung im Tempel als Keil einzutreiben. Da wären also nach dem Abzuge der Magier die Eltern Jesu mit dem Kinde nach Jerusalem gereist, und das müßte gewesen sein, ehe noch der Engel um der von Herodes drohenden Gefahr willen sie zur Flucht nach Aegypten angewiesen hatte; aber wie wäre es zu begreifen, daß dieser Engel nicht vor Allem der so gefährlichen Reise in die Residenz des Wütherichs zuvorgekommen, oder daß, als die Reise dennoch gemacht und die Neuigkeit von dem in der Hauptstadt angekommenen Messiaskinde durch die gesprächige Hanna in allen Gassen verbreitet war, Herodes nicht nach demselben gegriffen und sich die ebenso unsichere als gehässige Maßregel des Blutbads zu Bethlehem erspart hätte? Vielmehr aber setzt der Bericht von der Darstellung im Tempel bei Lucas einen Vorfall wie die Ankunft und Erkundigung der Magier in keiner Art voraus, sondern lautet so, wie wenn jetzt zum erstenmal in der Hauptstadt etwas von der Sache verlautet hätte, und für das Kind weit und breit keine Gefahr gewesen wäre.

Wird uns demnach der unhistorische Charakter beider evangelischen Darstellungen, den uns schon die Beschaffenheit jeder einzelnen für sich gezeigt hatte, durch ihre Unvereinbarkeit bestätigt, und müssen wir sie daher als Dichtungen betrachten, welche die Verfasser des ersten und dritten Evangeliums entweder selbst entworfen, oder in ihre Werke aufgenommen haben, so kann uns doch Eines noch befremden. Sehen wir nämlich in dem ersten Evangelium das noch mehr judaistische, in dem dritten ein paulinisirendes Evangelium, und halten damit die Erzählungen von

dem Stern und den Magiern einerseits und der Beschneidung und Darstellung im Tempel andererseits zusammen, so möchten wir uns fast wundern, nicht vielmehr die letztere bei Matthäus, die andere aber bei Lucas zu lesen, statt umgekehrt. Denn in dem Stern und den Magiern liegt ebenso offenbar eine Hinweisung auf die Heidenwelt und ihre Bestimmung zum Eintritt in das Reich Christi, wie in der Hervorhebung der Beschneidung und Darstellung im Tempel eine Rücksicht auf die Heiligkeit des jüdischen Gesetzeswesens. Allein im Matthäus-Evangelium fanden wir ja neben unläugbar jüdisch-particularistischen Stücken zugleich solche, in denen die Heranziehung der Heiden in Aussicht gestellt war; und in welcher Art, unter welchen Bedingungen sie zugelassen werden sollten, darüber ist in der Erzählung von den Magiern nichts bestimmt. Auf der andern Seite ist es der Heidenapostel selbst, der es hervorhebt, daß Christus bei seiner irdischen Erscheinung unter das Gesetz gethan gewesen sei (Gal. 4, 4 fg.), so daß man die Darstellung bei Lucas eben nur als die Durchführung dieses paulinischen Ausspruchs an der Kindheitsgeschichte Jesu betrachten könnte. Indeß Paulus setzt doch sogleich hinzu, der Zweck jener Veranstaltung in Bezug auf Christum sei gewesen, daß er die dem Gesetz Unterworfenen loskaufen (V. 5), mithin dem Gesetz ein Ende machen sollte (Röm. 10, 4); ein Gedanke, der in der Kindheitsgeschichte des Lucas nicht angedeutet ist. Vielmehr, wenn wir diese Vorgeschichte, auch das den Täufer Betreffende mit eingeschlossen, zusammennehmen, so können wir in Form und Inhalt derselben einen judaistischen Zug nicht verkennen. Allein dergleichen judaistische Stücke fanden wir ja auch sonst schon von Lucas seinem Evangelium einverleibt, nur immer zugleich theils durch Stücke entgegengesetzter Richtung aufgewogen, theils an sich selber in's Universalistische umgebogen. Solche den Judaismus der Gesammtanlage unschädlich machende Züge finden sich auch hier, sei es, daß sie ursprünglich in der Erzählung lagen, die alsdann von dem Verfasser des Evangeliums um so unbedenklicher aufgenommen werden konnte, oder daß sie von ihm erst eingeschaltet worden sind. Wenn Simeon das Messiaskind ein Licht zur Offenbarung für die Heidenvölker nennt (2, 32. vgl. Jes. 42, 6), so ist hier in ein kurzes Wort der ganze Inhalt der Erzählung von dem Sterne zusammengefaßt; wie andererseits

in der weiteren Rede Simeon's von dem Fall und Aufstehen Vieler in Israel und dem Offenbarwerden der Gedanken vieler Herzen (2, 34 fg.) den Juden die an sie herantretende Sichtung, in der Viele nicht bestehen würden, so scharf wie möglich entgegengehalten ist.

II. Jesus, wie Moses und Samuel, früh seiner höheren Bestimmung zugewendet.

65.

Von Augustus erzählt Sueton[1]), nachdem ihn noch als kleines Kind eines Abends die Amme in einem Gemache zu ebener Erde in die Wiege gelegt, sei er am andern Morgen verschwunden gewesen, und nach langem Suchen habe man ihn endlich im höchsten Theile des Hauses, gegen Sonnenaufgang liegend, vorgefunden.

Nun wird man fragen, was denn diese Geschichte mit der von dem zwölfjährigen Jesus im Tempel (Luc. 2, 41—52) für eine Aehnlichkeit haben solle? Allerdings ist das Lebensalter und was daran hängt in beiden Erzählungen ein verschiedenes; aber beidemale haben wir doch den gemeinsamen Zug, daß ein zu höheren Dingen bestimmtes Kind sich aus seiner alltäglichen Umgebung verliert, und nach längerem Suchen an einem gottgeweihten Orte gefunden wird. Zwar ist dieser in der Erzählung von Augustus kein Tempel; aber der Osten ist die heilige Weltgegend, und der hohe Thurm, wie Sueton sich ausdrückt, deutet ohnehin die Götternähe an, wohin, wie wir uns denken müssen, das Augustuskind aus seiner Wiege auf übernatürliche Weise entrückt worden war. Wie bei Christus, so war auch bei Augustus die hohe Bestimmung zugleich hohe Abkunft, denn schwerlich ist die angeführte Anekdote ohne Bezug auf die Sage von seiner Erzeugung durch Apollo entstanden, dem in seiner Eigenschaft als Sonnengott der Osten noch besonders zugehörte; wie in unserer evangelischen Erzählung in der Antwort Jesu die Hinweisung auf

1) Octav. 94.

das Haus seines Vaters zugleich eine Rückweisung auf die Geschichte von seiner übernatürlichen Erzeugung ist.

Wie Jesus ein Gottessohn in Menschengestalt, so war der als Hirtenkind erzogene Cyrus ein Königsenkel in Knechtsgestalt, und auch bei ihm brach der Sage zufolge die königliche Natur und Bestimmung frühzeitig, nämlich im zehnten Jahre, durch. Um diese Zeit von seinen Altersgenossen im Spiel zum Könige gewählt, handhabte er diese Würde so ernstlich, daß sich daran die Entdeckung seiner wahren Herkunft knüpfte [1]).

Etwas länger stand es bei Moses an, bis seine Bestimmung zum Retter seines Volks in ähnlich vorbedeutender Art sich ankündigte. Zum Behufe der gewaltsamen Hülfleistung, worin diese Ankündigung bestanden haben soll, mußte er schon „groß" sein, wie die Erzählung im zweiten Buch Mosis (2, 11) sagt, wenn auch nicht gerade schon vierzig Jahre alt, wie die Apostelgeschichte (7, 23) aus späterer jüdischer Ueberlieferung es näher bestimmt. Doch wissen wir, daß eine abweichende rabbinische Meinung ihm bei jenem Vorfalle erst zwanzig Jahre gab, und wenn auch die starke Thatkraft sich erst im Jünglings- oder Mannesalter äußern konnte, so ließ man doch die ausgezeichnete Intelligenz des Gesetzgebers schon in jüngeren Jahren hervortreten. Nach Josephus [2]) war seine frühe Verständigkeit außer Verhältniß mit seinem Alter; nach Philo [3]) zog den Knaben Moses nicht Kinderspiel und Scherz, sondern nur ernste Beschäftigung an, und frühzeitig mußten ihm Lehrer bestellt werden, denen er sich aber durch eingeborene Geisteskraft in Kurzem überlegen zeigte.

Samuel war noch klein, als ihn seine Mutter zum bleibenden Dienste Jehova's in das Tempelzelt zu Silo brachte (1 Sam. 1, 25) und noch Knabe, als zum erstenmale in der Nacht der Ruf und Spruch Jehova's an ihn erging (3, 1 fg.). Genauer ist sein Alter im Alten Testament nicht angegeben; aber wie in Bezug auf Moses die Apostelgeschichte, so sagt uns von Samuel Josephus [4]), ohne Zweifel ebenfalls aus späterer Ueberlieferung, das Bestimm-

1) Herodot. I, 114 fg.
2) Antiq. 2, 9, 6.
3) De vita Mosis, Opp. ed. Mang., II, 83 fg.
4) Antiq. 5, 10, 4.

tere, daß er mit dem zwölften Jahre zu weissagen angefangen habe. Vom zwölften Jahre an nämlich wurde dem Talmud zufolge unter den Israeliten der Knabe als reif betrachtet, es galt, wie bei uns das vierzehnte, als der Uebergang vom Knaben- zum Jünglingsalter; weßwegen in einer zwar christlichen Schrift, doch wahrscheinlich nach jüdischer Tradition, auch Salomo's und Daniel's weise Urtheilssprüche (1 Kön. 3, 23 fg. Susanna 46 fg.) in ihr zwölftes Jahr verlegt werden[1]). Daß jedoch insbesondere die Jugendgeschichte Samuel's unserm evangelischen Erzähler, wie schon früher, so auch hier, zum Vorbilde gedient hat, erhellt noch aus andern Zügen. Erstlich leitet er seine Erzählung (V. 41) durch die Bemerkung ein, daß die Eltern Jesu alljährlich zum Passahfest nach Jerusalem gereist seien; wie von Samuel's Eltern sowohl einleitend (1, 3) als nachher wiederholt (1, 21. 2, 19) bemerkt ist, daß sie alljährlich nach Silo gezogen seien, um dem Jehova ein Opfer zu bringen. Zweitens ist die Bemerkung am Schlusse der evangelischen Erzählung, der Jesusknabe sei fortgeschritten an Alter und Weisheit und Annehmlichkeit vor Gott und Menschen (2, 52), offenbar der Schlußbemerkung über den Knaben Samuel nachgebildet, daß er herangewachsen und vor Gott und Menschen gut, d. h. wohlgefällig gewesen sei (2, 26).

Gehen wir von diesen allgemeinen Anlässen für die Entstehung einer derartigen Erzählung, wie sie in der Natur der Heldensage überhaupt, und von den besondern, wie sie in der hebräischen Prophetensage liegen, zu der eigenthümlichen Anlage der christlichen Messiassage fort, so müssen wir uns erinnern, daß die Ausrüstung des Menschen Jesus mit den für seinen messianischen Beruf erforderlichen Kräften zuerst an seine Taufe durch Johannes geknüpft, mithin in ein reiferes Lebensalter verlegt, und erst später in der Art gefaßt wurde, daß schon seine erste Entstehung durch ein übernatürliches Princip bewirkt, also die höheren messianischen Kräfte ihm schon von Lebensanfang an eigen gewesen seien. Ging man nun, wie unser erster Evangelist, von der Geburt und frühsten Kindheit Jesu unmittelbar zu seiner Taufe fort, so blieb zwischen beiden eine allzu große Kluft, und man setzte sich der Frage aus: Ei, wenn doch euer Jesus schon

---

1) Ignat. epist. ad Magnes. 3.

von Mutterleib an des heiligen Geistes voll war, wie kommt es, daß dieser so lange in ihm gefeiert, daß er die ersten Macht- und Weisheitsproben erst in seinen Mannesjahren abgelegt hat? Dieser Frage, mittelst deren sich der ebionitische Zweifel an der übernatürlichen Erzeugung Jesu immer wieder einschleichen konnte, bauten spätere apokryphische Kindheitsevangelien durch Erzählungen vor, wornach Jesus schon als Kind Wunder gethan, in der Wiege bereits gesprochen und sich für den Sohn Gottes erklärt, seinem Informator im Alphabet dessen mystische Bedeutung aufgeschlossen, überhaupt schon vor seinem zwölften Jahre alle Lehrer durch seine Fragen verlegen gemacht haben sollte[1]).

Dergleichen späteren Ausgeburten einer verwilderten Phantasie steht die Erzählung bei Lucas als ein verhältnißmäßig gesundes Erzeugniß urchristlicher Dichtung gegenüber. Von dem Wunderthun für's Erste nimmt sie durchaus Umgang. In Betreff der Weisheit aber geht sie wohl auch über das Maß des Menschlichen und Wahrscheinlichen hinaus, indem sie den zwölfjährigen Jesus statt zu den Füßen der Lehrer, wie es für sein Alter die Sitte mit sich brachte (vgl. Apostelgesch. 22, 3), vielmehr in ihrer Mitte wie ihresgleichen sitzen, und außerdem Gott in seinem Sinne seinen Vater nennen läßt, der entweder die Geschichte seiner übernatürlichen Erzeugung oder eine Reife seiner religiösen Entwicklung voraussetzt, wie sie der Knabe natürlicherweise noch nicht haben konnte; immerhin jedoch verstößt sie nicht so offenbar wie jene apokryphischen Märchen gegen die Natur, sondern geht, von jener Bezeichnung Gottes als seines Vaters abgesehen, nicht weiter als der eitle Josephus in Bezug auf sich selbst geht, wenn er von dem Aufsehen redet, das er schon im vierzehnten Jahre durch seinen frühreifen Geist und seine Kenntnisse erregt habe[2]). Dabei geht unsere Erzählung auch insofern höchst zweckmäßig zu Werke, als sie den wünschenswerthen Schrittstein, um von der Geburt und ersten Kindheit Jesu zu seinem reifen Alter zu gelangen, gerade in die Mitte, auf die Uebergangsstelle aus dem Knaben- in das Jünglingsalter, legt.

1) Vgl. das Protevang. Jacobi, das Evang. Thomae, auch das arabische Kindheitsevangelium in Thilo's Codex Apocr. I.

2) Vita, 2.

Die Erzählung beginnt mit dem Thema dieser ganzen Kindheitsgeschichte im dritten Evangelium, mit der Angabe, wie die gesetzliche Frömmigkeit der Eltern Jesu sich auch in ihren jährlichen Reisen zum Passahfeste nach Jerusalem beurkundet habe. Wenn sodann bei der Abreise der Eltern von Jerusalem der Knabe zurückbleibt und sie ihn vergeblich suchen, so zeigt sich schon, daß seine Wege nicht die gewöhnlicher Menschen sind, daß er einem eigenen höheren Gesetze folgt; in seiner Frage beim Wiederfinden: warum sie ihn gesucht? ob sie denn nicht gewußt haben, daß sein Platz im Hause seines Vaters sei? gibt er ihnen dieß nicht ohne Härte selbst zu fühlen, die übrigens durch die Schlußbemerkung von seinem fortwährenden Gehorsam (V. 51) gemildert, jedenfalls von Johannes durch sein bei anderer Gelegenheit gesprochenes: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?" (2, 4) weit überboten wird. Wie tief die Fassungskraft der menschlichen Eltern unter der Höhe der Gedanken des Gottessohnes stand, das stellt der Erzähler noch durch den Beisatz in's Licht, daß sie seine Frage nicht verstanden haben (V. 50); wie er schon im vorigen Abschnitt ihre Verwunderung über die Rede des Simeon angemerkt hatte (2, 33). Allein, wenn schon vor der Geburt Jesu der Maria sowohl als dem Joseph durch den Engel verkündigt war, das Kind werde, als ein durch den heiligen Geist erzeugtes, Sohn Gottes heißen, so mußten sie ja nothwendig verstehen, was er mit dem Hause seines Vaters sagen wollte, und wenn der evangelische Erzähler es sie nicht verstehen läßt, so zeigt er sich eben damit nicht als geschichtlichen, sondern als Wundererzähler, zu dessen Styl das fortwährende Staunen und Nichtverstehen der dem Wundermann gegenüberstehenden Menschen gehört. Die Bemerkung endlich, die schon oben bei den Erzählungen der Hirten gemacht war (2, 19) und hier wiederholt wird, daß Maria alle diese Worte in ihrem Herzen behalten habe, zeigt uns, daß dem Verfasser bei dem messianischen Wunderkinde das alttestamentliche Wunderkind Joseph vorgeschwebt hat, in dessen Geschichte es mit Bezug auf die bedeutsamen Träume, von denen er als Knabe zu erzählen wußte, gleichfalls heißt, sein Vater habe das Wort (oder die Sache) im Sinne behalten (1 Mos. 37, 11).

III. Der Messias Jesus besteht die Versuchung, welcher das Volk in der Wüste unter Mose's Anführung erlegen war.

66.

An den Hercules des Prodicus trat die Versuchung oder die Wahl, nach dem Ausdrucke des Xenophon[1]) in dem Alter heran, da die Jünglinge ihre eigenen Herren werden und zu erkennen geben, ob sie den Weg der Tugend oder des Lasters einschlagen wollen. Bei Abraham konnte die Versuchung, die schwere Prüfung seines Glaubens und Gehorsams, da sie in dem Befehl bestand, seinen einzigen spätgeborenen Sohn zu opfern, erst in vorgerücktem Alter eintreten (1 Mos 22). Dagegen war das Volk Israel nach dem Worte des Propheten noch jung, da Jehova es als seinen Sohn aus Aegypten rief (Hos. 11, 1) und während der vierzig Jahre in der Wüste durch allerlei Noth versuchte, um sein Herz zu ergründen und zu erkennen, ob es seine Gebote halten würde oder nicht (5 Mos. 8, 2). Auch David hatte gleich am Anfang seiner öffentlichen Laufbahn, nachdem er eben erst (wie die Erzählungsstücke von dem Redactor der Königsbücher zusammengestellt sind) durch Samuel gesalbt und des heiligen Geistes voll geworden war, eine gefährliche Probe zu bestehen, den Zweikampf mit dem riesigen Philister Goliath (1 Sam. 17). Diese Prüfungen hatten Abraham und David, wie Hercules, glücklich bestanden; aber das Volk Israel war der Versuchung erlegen, hatte sich zum Murren gegen Jehova, zur Wollust und Abgötterei hinreißen lassen. Es war ihm hierin nicht anders gegangen als dem ersten Menschenpaare, das auch der lockenden Stimme der Schlange gegen das göttliche Verbot Gehör gegeben, und sich dadurch Verbannung aus dem Paradiese und vom Baume des Lebens zugezogen hatte.

Wie überhaupt die mosaische Geschichte, so lebten insbesondere die von dem Volke so übel bestandenen Prüfungen in der

---

1) Memorab. II, 1, 21.

Wüste sammt den dadurch herbeigeführten göttlichen Strafgerichten als warnende Beispiele im Gedächtniß der Israeliten fort. „Das alles", schreibt der Apostel Paulus, nachdem er einen Abriß dieser Vorfälle gegeben, „ist jenen als Vorbild widerfahren, aufgeschrieben aber ist es zur Warnung für uns, die wir am Ende der Zeiten leben" (1 Kor. 10, 6. 11); wie er ein andermal, da er befürchtet, seine korinthischen Christen möchten sich in ihrer Einfalt durch falsche Lehrer täuschen lassen, an Eva erinnert, die sich von der listigen Schlange berücken ließ (2 Kor. 11, 3).

Wiederherstellung des Verdorbenen, Gutmachen dessen, was Andere schlecht gemacht hatten, war die Bestimmung des Messias: so mußte er auch die Versuchung besser bestehen, und Jesus als Messias sie besser bestanden haben, als das Volk in der Wüste, oder die ersten Eltern im Paradiese. Nun war zwar Jesu ganzes Leben, und besonders sein Leiden, eine Reihe solcher Prüfungen gewesen (Luc. 22, 28. Hebr. 4, 15); aber man sieht von selbst, wie stark der Reiz sein mußte, einen einzelnen feierlichen Prüfungsact auszusondern, und wie die Prüfung Abraham's, die Versuchung der ersten Eltern, mit dramatischer Anschaulichkeit auszumalen (Matth. 4, 1—11. Marc. 1, 12 fg. Luc. 4, 1—13).

Dazu wirkte noch ein anderer Umstand mit. Ueber Abraham, über das Volk in der Wüste, hatte Gott selbst die Versuchung verhängt, und zwar in guter Absicht; denn es lag nur an dem Volke, sie ebenso gut zu bestehen, als sein Stammvater sie bestanden hatte. Mit der Zeit aber erschien es doch bedenklich, die Versuchung ohne Weiteres auf Gott zurückzuführen. Manchen brachte sie doch zu Fall, der vielleicht ohne sie aufrecht geblieben wäre; über Manchen brachte sie Leiden, die er nicht verschuldet hatte: erschien da Gott, wenn er sie verhängt hatte, nicht als ein neidisches, schadenfrohes Wesen? Gott müßte selbst am Bösen Theil haben, schien es, wenn er Jemanden zum Bösen versuchen könnte (Jac. 1, 13). Daher frühzeitig die Neigung, der Versuchung einen andern Urheber zu geben. In der Genesis ist das Wesen, das in Eva den Reiz erregt, dem göttlichen Gebote zuwiderzuhandeln, die Schlange, als das klügste unter den Thieren des Feldes; eine märchenhafte Darstellung, bei der man nicht stehen bleiben konnte. Nun machten die Israeliten im Exil mit der Zendreligion Bekanntschaft, die neben dem guten ein böses

Grundwesen annahm, und die ganze Weltentwicklung als einen Kampf der beiden entgegengesetzten Principien betrachtete. Diese Anschauung sagte dem jüdischen Volke eben in seiner damaligen Krisis zu, und so eignete es sich insbesondere die Vorstellung des persischen Ahriman mit der Einschränkung an, daß er dem guten Gotte zwar entgegenwirkte, aber doch streng untergeordnet blieb. Er war der Widersacher (Satan), der Ankläger und Verläumder der Menschen bei Gott, der durch seine Zweifel gegen den Bestand von Hiob's Frömmigkeit Gott veranlaßte, ihn durch schwere Leiden zu versuchen; er war es auch gewesen, der in angenommener Schlangengestalt die ersten Eltern im Paradiese versucht, und dadurch Tod und Verderben in die Welt gebracht hatte (Weish. 2, 24. 2 Kor. 11. 3. Offenb. 12, 9 fg.).

Nichts ist lehrreicher für diese in der jüdischen Weltansicht vorgegangene Umwandlung, als die Vergleichung der Art, wie das ältere Königsbuch und wie die spätere Chronik die von David vorgenommene und von Jehova so schwer geahndete Volkszählung motiviren. „Und der Zorn Jehova's", lesen wir in der ersteren Schrift (2 Sam. 24, 1), „entbrannte wiederum über Israel, und er reizte David, indem er sprach: zähle Israel und Juda." Dagegen in der andern (1 Chron. 22, 1): „Und der Satan stand auf wider Israel und reizte David, Israel zu zählen." Wäre nun ebenso die Geschichte der Erzväter und des Zugs durch die Wüste in der spätern nachexilischen Zeit umgeschrieben worden, so würden wir vielleicht auch bei den über Abraham und das Volk Israel verhängten Versuchungen den Satan in ähnlicher Weise betheiligt finden. Im Talmud wenigstens ist dieß der Fall. In der babylonischen Gemara wird Gott zur Prüfung Abraham's wie im Prolog des Buchs Hiob zur Prüfung Hiob's, durch den Satan aufgestiftet, der sofort dem Abraham beim Hinausgang zur Opferung seines Sohnes auch noch persönlich versuchend in den Weg tritt. Ebenso ist es beim Zug durch die Wüste in dieser spätjüdischen Darstellung der Satan, der, als Moses auf dem Berge zögert, dem Volke seinen Tod einredet und es dadurch zum Stierdienst verleitet[1]).

1) Gemara Sanhedr. in Fabric. Cod. pseudepigr. V. T., S. 335. Schabbat bab. bei Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 381.

Seit auf diese Weise alles Böse und Uebel in der Welt, insbesondere soweit es das Volk Israel betraf, auf den Satan als seine erste Ursache zurückgeführt war, ergab es sich von selbst, daß der Messias, der ja das Volk von seinen Sünden reinigen und von den Uebeln, die es drückten, befreien sollte, dem Satan als dessen Bekämpfer und Ueberwinder entgegengestellt wurde. Christus ist gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören (1 Joh. 3, 8), die bösen Geister zu verderben (Marc. 1, 24. Luc. 4, 34); er sieht den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen (Luc. 10, 18), den Herrscher dieser Welt, der kein anderer als der Teufel ist, hinausgeworfen (Joh. 12, 31). Aber zu diesem Ende gilt es, ihn erst zu überwinden. Er darf, wenn er gegen Christus herankommt, an diesem nichts finden, woran er ihn fassen könnte (Joh. 14, 30). Herankommen aber wird er gegen ihn, so gewiß er gegen so manche alttestamentliche Fromme herangekommen ist, und so gewiß er auch noch in der christlichen Welt wie ein brüllender Löwe umhergeht und sieht, welchen er verschlinge (1 Petr. 5, 8). Besteht in gewöhnlichen Fällen diese satanische Sichtung nur im Eingeben böser, versuchender Gedanken (Luc. 22, 31. Joh. 13, 2), so war dem Messias gegenüber, wo es den Entscheidungskampf galt, ein persönliches Hervortreten des Satan gleichsam zum Zweikampfe mit dem Messias gefordert. Wie David dem höhnenden Philisterriesen, so muß sich der Messias dem weltherrschenden Satan stellen; wie David jenen durch den Stein aus seiner Schleuder niederstreckt, so schlägt der Messias diesen durch die Waffe des Gotteswortes in die Flucht; in beiden bewährt sich durch diesen Sieg der heilige Geist, den sie unmittelbar vorher, der eine mittelst der Salbung durch Samuel, der andere mittelst der Taufe durch Johannes, mitgetheilt bekommen hatten.

Ist der Zeitpunkt, in welchen die Versuchungsgeschichte gestellt ist, durch dieses davidische Vorbild, oder überhaupt durch den Umstand bestimmt, daß die erhaltene Geistesmittheilung sich unmittelbar in der stärksten Probe bewähren sollte, so bestimmt sich der Ort, wo sie spielt, die Dauer des Aufenthalts Jesu an demselben, außerdem Inhalt und Form der Versuchung wie der Abwehr, nach dem Vorbilde der mosaischen Geschichte. Ihr Schauplatz ist die Wüste, nicht blos weil diese unter den Juden von jeher als der Aufenthalt der bösen Geister galt (3 Mos. 16, 8. 10.

Tob. 8, 3. Matth. 12, 43), sondern vor Allem, weil auch das Volk Israel in der Wüste versucht worden war. Die Prüfungszeit des Volks in der Wüste hatte vierzig Jahre gedauert: für den Messias drängte sich der Inhalt dieser vierzig Jahre in ebenso viele Tage zusammen, was zugleich mit der Beschaffenheit der ersten ihm von dem Satan bereiteten Versuchung zusammenhing.

Die erste Versuchung nämlich, die in der Wüste an das Volk herantrat, war der Hunger gewesen, und gleich dieser ersten war es in der Art erlegen, daß es gegen Moses und Aaron, d. h. in letzter Beziehung gegen Jehova selbst, murrte (2 Mos. 16), ja bald auch mit dem ihm gewährten Manna unzufrieden, nach Fleischspeise verlangte (4 Mos. 11). Durch Hunger vor Allem sollte daher auch der Messias versucht werden; um Hunger zu empfinden, mußte er gefastet haben; gefastet aber hatte Moses während des Zugs durch die Wüste auf dem Sinai (wie später in ähnlicher Art Elias 1 Kön. 19, 8) vierzig Tage (2 Mos. 34, 28; 5 Mos. 9, 9): so fastete auch Christus in der Wüste vierzig Tage, und nach Verfluß derselben empfand er Hunger, woran ihn der Satan fassen zu können hoffte. Den hungernden Messias zum Murren zu versuchen, ging nicht an, da ja bei ihm das Fasten ein freiwilliges gewesen war; also knüpft der Versucher an seine Gottessohnschaft an und sucht ihn zu eigenmächtiger Selbsthülfe zu verleiten. Die Form, in der er dieß thut, die Aufforderung, die umherliegenden Steine durch ein Machtwort in Brod zu verwandeln, ist theils durch den steinigen Boden der Wüste, theils durch eine im Neuen Testament auch sonst gebräuchliche sprüchwörtliche Redensart bestimmt. Im Nothfalle, hatte der Täufer Johannes, gleichfalls in der Wüste, gesagt, könne Gott dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken (Matth. 3, 9), und noch genauer mit diesem Zuge der Versuchungsgeschichte zusammentreffend, hatte Jesus gefragt, ob es wohl einen Menschen gebe, der seinem Sohn, wenn dieser ihn um Brod bitte, dafür einen Stein reiche? (Matth. 7, 9.) Um so angemessener mußte es dem schadenfrohen Wesen des Satans scheinen, einen Hungrigen statt Brodes auf Steine hinzuweisen, noch dazu mit der Aufforderung, sie durch einen Gott vorgreifenden Machtbefehl in Brod zu verwandeln. Daß übrigens, unerachtet mitunter ein einzelner Zug anderswoher genommen wird, das eigentliche Vorbild der

Versuchungsgeschichte die Prüfung des Volks Gottes in der Wüste bleibt, zeigt sich alsbald wieder in der Antwort, durch welche Jesus diesen ersten Angriff des Versuchers zurückschlägt. Am Schlusse des Wüstenzuges fordert nach der Darstellung im Deuteronomium Moses das Volk auf, des ganzen Weges zu gedenken, auf dem Jehova es diese Zeit her in der Wüste geleitet und geprüft habe, und sagt u. A. (5 Mos. 8, 3): „Er demüthigte dich, und ließ dich hungern, und speisete dich mit dem Manna, das du nicht kanntest und deine Väter nicht kannten, um dir kund zu thun, daß der Mensch nicht vom Brod allein lebt, sondern von Allem, was (nach der griechischen Uebersetzung: von jedem Worte, das) aus dem Munde Jehova's hervorgeht." Eben dieses Letztere gibt Jesus hier mit Berufung auf die Schrift dem Versucher zur Antwort (Matth. 4, 4), der, dadurch im ersten Gange besiegt, sich zu einem zweiten wendet.

Um diese zweite Versuchung zu verstehen, müssen wir von ihrem Schlusse, der Erwiderung Jesu, ausgehen: „Abermals steht geschrieben: du sollst den Herrn, deinen Gott nicht versuchen." In der Stelle des fünften Buchs Mosis, woraus auch dieser Spruch genommen ist (6, 16), heißt es genauer: „Ihr, nämlich das Volk, sollt (wenn ihr in's Land Kanaan kommt) nicht Jehova euern Gott versuchen, wie ihr ihn versuchtet zu Massa", d. h. dazumal, als sie wegen des Wassermangels in der Wüste gegen Moses und Aaron murrten (2 Mos. 17); was als ein Versuchen Jehova's betrachtet wird, sofern es einen Zweifel an seinem Wunderbeistande in sich schloß (V. 7). Dieses Versuchen Gottes, oder wie er es zu fassen scheint, Christi, zählt auch der Apostel Paulus unter den Dingen auf, worin sich die Christen den Vorgang der Israeliten in der Wüste zum warnenden Beispiel dienen lassen sollten, um ähnlichen Strafen zu entgehen (1 Kor. 10, 9 fg., wo 2 Mos. 17, 1 fg. mit 4 Mos. 21, 4 fg. zusammengenommen ist). Auch in dem um seiner vermeintlich messianischen Bedeutung willen unter den ersten Christen vielgelesenen Abschnitt des Propheten Jesaias, Kap. 7, wo der König Ahas, von dem Propheten zur Forderung eines beglaubigenden Zeichens aufgemuntert, zur Antwort gibt (V. 12): „Ich will es nicht fordern, und Jehova nicht versuchen", hat zwar der Ausdruck ohne Zweifel denselben Sinn, konnte aber möglicherweise auch so verstanden werden, der

König wolle Gott keine ungehörige Zumuthung machen; wie es Ps. 78, 18 in Bezug auf das Murren der Israeliten um Fleisch (4 Mos. 11) heißt: „sie versuchten Gott in ihrem Herzen, indem sie Speise forderten für ihre Lust.“ Welche ungehörige Zumuthung eignete sich nun dazu, dem Messias vom Satan als eine solche vorgeschlagen zu werden, die er an Gott stellen sollte? Ps. 91, 11 fg. wird von demjenigen, der unter dem Schutze des Höchsten steht, und das war ja im ausgezeichnetsten Sinne beim Messias der Fall, gesagt, Gott stelle ihm seine Engel zu Diensten, ihn auf allen seinen Wegen zu bewahren, sie werden ihn auf den Händen tragen, daß er seinen Fuß an keinen Stein stoße. Dieß wörtlich genommen konnte so verstanden werden, der Schützling Gottes könne sich ohne Gefahr von einer Höhe herabstürzen, da Gottes Engel ihn schon auffangen und ohne Schaden zur Erde bringen werden. Dazu fordert also der Satan Jesum auf, und da es von dem Manne reines Herzens und unschuldiger Hände, also wiederum vorzugsweise vom Messias, in einem andern Psalm (24, 3. vgl. 15, 1) hieß, er dürfe auf Jehova's Berg steigen und auf seinem heiligen Wohnsitz stehen, so soll nun der Messias auf die Tempelzinne steigen, und sich von da herunterstürzen; worauf dann ganz passend die Abfertigung durch den Spruch diente, daß man Gott den Herrn nicht versuchen solle.

Eine der vornehmsten Warnungen, die in der schon mehrmals angeführten Stelle des ersten Korintherbriefs der Apostel Paulus aus der Geschichte des Zugs durch die Wüste ableitet, ist die (10, 7), nicht Götzendiener zu werden, wie etliche von jenen (nach 2 Mos. 32, 6) es geworden seien. Den Götzendienst erklärt Paulus in demselben Abschnitt, der unter den späteren Juden herrschenden Ansicht gemäß, für Dämonendienst (10, 20 fg.); der oberste der Dämonen aber ist nach eben dieser Vorstellungsweise Beelzebul (Matth. 12, 24) d. h. der Satan. In den Händen götzendienerischer Völker mußten die Juden seit geraumer Zeit die Weltherrschaft sehen: folglich war nach ihren Begriffen der Obergötze, der Satan, Herrscher oder Gott dieser gegenwärtigen Welt (2 Kor. 4, 4. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11). Die Versuchung zur Abgötterei, welche der Messias als Antitypus des Volkes zu bestehen hatte, gestaltete sich daher in der Vorstellung dieser späteren Zeit geradezu als Aufforderung zur Teufelsanbetung; wozu

der Teufel als Reizmittel das Versprechen fügen konnte, dem Messias diese ganze Welt, über die ihm als dem Herrn derselben die Verfügung zustehe (Luc. 4, 6), übergeben zu wollen. Um diesem Reize die möglichste sinnliche Stärke zu verschaffen, muß er Jesu diese Welt in ihrer ganzen Herrlichkeit zeigen; in dieser Absicht führt er ihn auf einen hohen Berg, wie den Moses vor seinem Ende Jehova auf den Berg Nebo geführt und ihn das ganze Land hatte schauen lassen, das er dem Volk Israel geben wollte (5 Mos. 34, 1 fg.). Daß der Messias dieser Versuchung so wenig wie der früheren erliegen durfte, versteht sich von selbst, und auch hier ist die Waffe, mit der er den Versucher zurückschlägt, ein Wort aus der Rede des Moses am Schlusse der Wüstenwanderung, die Mahnung an das Volk nämlich, Jehova allein mit Ausschluß aller andern Götter zu verehren (5 Mos. 6, 13 fg.).

So in drei Gängen geschlagen, muß sich der Satan überwunden geben und zieht ab, doch, wie Lucas (4, 13) hinzusetzt, nur um bei gelegener Zeit seinen Angriff zu erneuern. Wenn unter diesem spätern Angriff Lucas ohne Zweifel das Leiden Jesu verstand, so findet sich dieses, freilich gerade nicht bei Lucas, sondern bei Matthäus, gleichfalls durch drei Gänge eröffnet, indem sich Jesus im Garten Gethsemane dreimal von den schlafenden Jüngern losreißt, um von dem Vater die Abwendung des Leidenskelchs zu erflehen (Matth. 26, 36—45). Ebenso verleugnet dann Petrus dreimal seinen Meister (Matth. 26, 69—75), und muß dafür dreimal seine Liebe zu demselben in Frage gestellt sehen (Joh. 21, 15—17); lauter Fälle, in welchen die dreimalige Wiederholung den gleichen Grund haben wird: die natürliche Vorliebe nicht blos der Juden für die Dreizahl, die insbesondere zur Anordnung dramatischer Scenen, wie unsere Versuchungsgeschichte, geeignet erscheinen mußte. Daher ließ auch die oben erwähnte Erzählung der Gemara den Satan mit Abraham drei Gänge machen; während andere rabbinische Darstellungen, vielleicht nach der Zahl der ägyptischen Plagen, von zehn Versuchungen Abraham's zu sagen wissen.

Die Dreizahl der Versuchungsgänge ist in der summarischen Angabe bei Marcus verschwunden, wo es nur heißt: „Und sogleich (nach der Taufe Jesu) trieb ihn der Geist in die Wüste, und er war in der Wüste vierzig Tage, versucht werdend von

dem Satan, und war mit den Thieren, und Engel dieneten ihm."
Ob die Thiere nur das Bild der Wüste weiter ausmalen (vgl. auch 2 Macc. 5, 27), oder Jesum als zweiten Adam darstellen sollen: ein abenteuerlicher Zug ist es immer, der zusammen mit der bis zum Unverständlichen verkürzten Darstellung des Uebrigen nicht für die Ursprünglichkeit dieses Berichtes und des zweiten Evangeliums überhaupt spricht. Aber auch der Bericht des Lucas erscheint dem des Matthäus gegenüber als ein abgeleiteter, theils darin, daß er, wenigstens nach der gewöhnlichen Lesart, erst von einem Versuchtwerden während der vierzig Tage spricht, dann nach Verfluß derselben doch noch die drei einzelnen Versuchungsacte folgen läßt, theils durch künstelnde Ueberarbeitung der Erzählung dieser letzteren bei Matthäus. Künstelei ist es für's Erste, daß Lucas die Versuchung zur Teufelsanbetung an die zweite, die zum Herabstürzen von der Tempelzinne an die dritte Stelle gesetzt hat. Dem Inhalte nach ist die Aufforderung, ihn anzubeten, das Stärkste, was der Teufel Jesu zumuthen konnte, macht also passend den Schluß; was den Lucas zu einer Umstellung veranlaßte, war ohne Zweifel die Reflexion, daß der Satan mit Jesu wohl eher aus der Wüste auf den Berg und dann in die Stadt, als aus der Wüste in die Stadt und dann wieder hinaus auf den Berg möge gegangen sein: eine ungehörige Reflexion bei einer Erzählung wie die unsrige, wo es auf eine Unwahrscheinlichkeit mehr oder weniger nicht ankam. Den Ueberarbeiter verrathen ferner Zusätze wie der, daß der Teufel Jesu die sämmtlichen Reiche der Welt „in einem Augenblicke" gezeigt, daß er sein Anerbieten derselben mit seiner Weltherrschaft begründet haben, und daß er schließlich nur bis auf Weiteres von ihm gewichen sein soll, da er doch in dieser Art, d. h. persönlich und sichtbar, Jesu später nicht mehr gegenübergetreten ist. Darüber kommt dem Lucas der von Marcus trotz seiner Verkürzung bewahrte Schluß der Erzählung bei Matthäus abhanden, daß nach dem Abzuge des Teufels Engel sich eingestellt und Jesum bedient haben. Sie erquickten ihn nachträglich, wie ein Engel den Elias im Voraus (1 Kön. 19, 5 fg.), aber nicht mit irdischer, sondern ohne Zweifel mit himmlischer Speise, mit dem Engelbrode, wie das Manna nach späterer jüdischer Vorstellungsweise genannt wurde (Ps. 78, 25 in der griechischen Uebersetzung; Weish.

16, 20), und so bewährte sich das von Jesu gleich Anfangs ausgesprochene Vertrauen, daß zur Erhaltung des Frommen Gott nicht an das gemeine sinnliche Brod gebunden sei.

Das vierte Evangelium hat keine Versuchungsgeschichte; ja, als wollte es dieselbe absichtlich ausschließen, kettet es die einzelnen Begebenheiten von der Taufe Jesu durch Johannes bis zu seiner ersten Wunderhandlung durch die knappsten Zeitbestimmungen, wie: am andern, am dritten Tage (1, 29. 35. 43. 2, 1) so enge zusammen, daß dazwischen die Versuchung mit ihren vierzig Tagen keinen Platz finden kann. Hier hat demnach allerdings Johannes eine unglaubliche Erzählung weniger als die Synoptiker; allein er übergeht sie nicht, weil er sie historisch zu wenig beglaubigt, sondern weil er sie dogmatisch nicht nach seinem Geschmacke fand. Zwar der Teufel hatte auch in seiner Dogmatik, sowohl als Urheber der Sünde unter den Menschen, wie als Widersacher Christi, einen hervorragenden Platz; aber ein sinnfälliges Hervortreten desselben widerstrebte seiner hellenistischen Bildung, und daß sich Jesus mit ihm, wie mit einem Ebenbürtigen, in einen förmlichen Zweikampf eingelassen haben sollte, schien der Würde des Gottessohns in seinem Sinne unangemessen zu sein. Darum suchte der Verfasser des vierten Evangeliums, wie sonst öfters, so auch hier, mit Preisgebung der Form den Inhalt und das Ergebniß der Versuchungsgeschichte festzuhalten, wobei er sich an die Hinweisung des dritten Evangelisten auf das Leiden Jesu als eine erneuerte satanische Anfechtung hielt. In diesem Sinne führt er, auch hierin dem Lucas (22, 3) folgend, doch mit Vermeidung seines an eine förmliche Teufelsbesitzung erinnernden Ausdrucks (dessen wesentlichen Inhalt er übrigens 6, 70 doch für seine Darstellung zu retten weiß), insbesondere den Verrath des Judas auf satanische Eingebung zurück (13, 2), und faßt weiterhin vor dem Anfang der eigentlichen Leidensgeschichte Alles, was als wirklicher dogmatischer Gehalt der Versuchungsgeschichte angesehen werden konnte, in die Worte zusammen, die er seinem Christus in den Mund legt (14, 30): „Es kommt der Herrscher der Welt und hat mir nichts an.“

Indem wir so die Versuchungsgeschichte als einen messianischen Mythus fassen, entgehen wir für's Erste allen den an dieser Stelle herkömmlichen Quälereien, sie mit ihren vierzig Tagen in das

gerade hier so eng zusammengezogene Gewebe der johanneischen Erzählung einzufügen. Zu diesem Ende hat die apologetische Theologie von dem Anfang der Geschichtserzählung des vierten Evangeliums, Kap. 1, 19, bis 4, 54 herunter kaum eine Stelle unversucht gelassen, doch überall mit gleich schlechtem Erfolge, da die johanneische Darstellung nicht nur nicht auf die mögliche Einschiebung, sondern wahrscheinlich umgekehrt auf die Ausschließung der Versuchungsgeschichte berechnet ist. Doch auch abgesehen von dieser Incongruenz des vierten Evangeliums mit den synoptischen, die bei unsrer Ansicht von dem erstern gegen die Erzählung der letztern nichts beweist, bietet für's Andere diese Erzählung an sich schon so besonders viele und bedeutende Schwierigkeiten dar, daß eine Betrachtungsweise, die diese von vornherein abschneidet, als ein willkommener Fund erscheinen muß. Denn so viel Keckheit werden heut zu Tage Wenige haben, um mit Ebrard zu sagen, die Würde Jesu als des zweiten Adam habe erfordert, daß ihm der Satan wie dem ersten persönlich und sichtbar, doch nicht mehr wie diesem in thierischer Maske, sondern unverlarvt in seiner eigenen Gestalt erschienen sei. An die Ausflüchte einer Vision, eines Traums, einer Parabel u. dgl. aber darf man nur erinnern, um dieselben im Angesichte des Textes, der offenbar von einem wirklichen äußeren Vorgang spricht, als eben so unannehmbar erscheinen zu lassen, wie die Annahme eines Mythus, sobald man sich nur einmal in den richtigen Gesichtspunkt gestellt hat, sich von selbst ergibt.

Durch Hereinziehung der Tauf- und Versuchungsgeschichte haben wir den Kreis bereits überschritten, der als evangelische Vorgeschichte abgegränzt, und neuerlich auch als derjenige ausgesondert zu werden pflegt, innerhalb dessen man sich gegen die Zulassung mythischer Elemente nicht länger sträuben will. Die ganze Theologenschule, die durch Schleiermacher ihr Gepräge erhalten hat, als deren Vertreter wir nur de Wette und Hase nennen wollen, gibt mit ihrem Meister, ja in noch weiterem Umfang und vollerem Sinn als dieser, die Geburts- und Kindheitsgeschichte als historisch auf und betrachtet sie als ein Gewebe urchristlicher Sagen und Dichtungen, woraus ein geschichtlicher Kern, wenn auch ein solcher vielleicht zu Grunde liegen möge,

doch auf keinen Fall mehr herauszufinden sei[1]). Damit ahmt man das Beispiel kluger und entschlossener Feldherrn nach, die, um einen festen Platz desto eher behaupten zu können, unhaltbare Vorstädte preiszugeben, ja selbst niederzubrennen kein Bedenken tragen. Als eine solche gegen das kritische Belagerungsgeschütz nicht länger haltbare Vorstadt hat man freilich in neuerer Zeit alle Gelegenheit gehabt, die evangelische Vorgeschichte kennen zu lernen, und es gehört entweder der ganze Starr- und Stumpfsinn der ältern Tübinger Schule, oder die ganze rabulistische Dreistigkeit der neukirchlichen Richtung dazu, um sich, wie Schmidt oder Ebrard, solchem Augenschein zu verschließen und auch diesen Theil der evangelischen Geschichte als vollkommen historisch festhalten zu wollen.

Dennoch ist in dem Verfahren der Theologen dieser letzteren Art etwas, worin wir ihnen gegen jene andern Recht geben müssen. Das Abbrennen einer Vorstadt ist nur dann rathsam, wenn sie von den Stadttheilen, die man halten will, so bestimmt abgegrenzt ist, oder die letzteren von so feuerfestem Stoffe sind, daß eine Fortpflanzung des Brandes von jener auf diese nicht zu befürchten steht. Ist hingegen eine solche möglich, oder gar wahrscheinlich, so läßt man lieber die Vorstadt stehen und sieht, wie lange man sie halten kann, als daß man durch Anzündung derselben den Untergang des ganzen Platzes beschleunigt. Freilich, wenn wir jene Theologen der ersteren Klasse hören, so wäre der evangelische Bericht über das öffentliche Leben Jesu gegen solche Gefahr in jeder Art sicher gestellt. Als Graben und Ringmauer soll ihm das apostolische Zeugniß dienen, das (nach Apostelgesch. 1, 21 fg. 10, 36 fg. vgl. mit Marc. 1, 1) erst mit der Taufe Johannis seinen Anfang nehme[2]). Allein ein apostolisches Zeugniß erkennen ja diese Theologen in den synoptischen Evangelien nicht an, das des Johannes aber, den sie als Augenzeugen nicht aufgeben mögen, wissen sie neuerdings durch die bekannten Alibi's, die sie eintreten lassen so oft er etwas ihnen Unglaubliches erzählt, illusorisch zu machen. Was aber das dauerhaftere Material betrifft, woraus die Erzählungen aus dem öffentlichen Leben Jesu

1) Hase, Leben Jesu, §. 26.
2) Hase, Leben Jesu, a. a. O.

bestehen sollen, so stehen gleich innerhalb der Ringmauer erstens die Taufgeschichte mit der Taube und der Himmelsstimme, wovon die erstere auch der Augenzeuge Johannes hat, dann die Versuchungsgeschichte mit dem persönlich auftretenden Teufel: Stoffen, gewiß so brennbar, als irgend welche in der Kindheitsgeschichte, also von dem in der Vorstadt angesteckten Feuer leicht, ja nothwendig zu ergreifen. Oder fangen wir vom Ende der evangelischen Geschichte an, so ist die Erzählung von der Himmelfahrt Jesu das ebenbürtige Seitenstück zu der von seiner übernatürlichen Erzeugung, die Verklärungsgeschichte von der Taufgeschichte, dann laufen durch das ganze Gebiet des Lebens Jesu die Erzählungen von seinen Wundern fort, die gleichfalls aus einem gefährlichen Material bestehen. Steht es so im Innern der Festung, so thut man freilich gut, sich zweimal zu besinnen, ehe man die Vorstadt in Brand steckt, und wäre ich unglücklicherweise drinnen, würde ich es auch mit denen halten, die lieber das Ganze, einschließlich der Vorstädte, auf ungewisses Gelingen hin vertheidigen, als durch Abbrennen der letzteren das Ganze dem gewissen Verderben preisgeben wollen. Der wirkliche Unterschied zwischen der Kindheitsgeschichte Jesu und der seines öffentlichen Lebens, wie sie in den Evangelien uns vorliegt, ist nur der, daß in jener, von etlichen ganz allgemeinen Notizen abgesehen, gar nichts Historisches ist, in dieser dagegen zwischen dem Unhistorischen doch auch manches Geschichtliche sich findet, dem der kritische Brand nichts anhaben kann. Dieses Geschichtliche jedoch wird immer zugleich das Natürliche sein; das Uebernatürliche in der Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu ist dem in der Kindheitsgeschichte so gleichartig, daß, wer es hüben als historisch festhalten zu müssen glaubt, am besten thut, auch drüben keinen Zweifel an seiner geschichtlichen Geltung aufkommen zu lassen.

Zweites Kapitel.

Die mythische Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu.

67.

Uebersicht.

Ist die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu, ein paar magere historische Notizen abgerechnet, durchweg aus dogmatischen Vorstellungen herausgesponnen, und mußte daher ganz in den Bereich unserer jetzigen Darstellung gezogen werden, deren Aufgabe es ist, die Ausbildung der mythischen Geschichte Christi genetisch nachzuweisen; während wir im vorigen Buche, wo es sich um die wirkliche Geschichte Jesu handelte, nichts mit derselben anzufangen wußten: so haben wir in der Geschichte seines öffentlichen Lebens, wie die Auseinandersetzung unseres vorigen Buchs gezeigt hat, sowohl an Thatsachen als besonders an Reden Jesu manches Historische anzuerkennen, und werden es daher hier nur mit dem Reste zu thun haben, welcher dort in der geschichtlichen Construction nicht aufgegangen ist. Hieher gehört begreiflich in erster Linie das Wunderbare, sowohl die Wunder, welche Jesus gethan, als die sich mit ihm oder in Bezug auf ihn zugetragen haben sollen; es gehört aber auch Manches daher, das zwar nicht, wie das Wunder, den Naturgesetzen, aber doch denen der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit widerspricht, d. h. von dem sich leichter begreifen läßt, wie es als Gebilde der frommen Sage oder Dichtung entstehen, als wie es sich wirklich habe zutragen können. Daß hierüber gestritten werden kann, erhellt von selbst; wir begnügen uns daher, nur diejenigen Stücke aus der Geschichte des

öffentlichen Lebens Jesu hier vorzunehmen, bei denen die mythische Bildung mit einer gewissen Anschaulichkeit nachzuweisen ist. Dergleichen Stücke sind von vorne herein das Verhältniß Jesu zu seinem Vorläufer und zu seinen Jüngern, gegen den Schluß die Geschichten von der Verklärung Jesu und seinem Einzug in Jerusalem; während vom Anfang bis zum Ende dieser Periode die zahlreichen Wundererzählungen fortlaufen.

Erste Mythengruppe.

Jesus und sein Vorläufer.

68.

Man hatte geschichtlich: Johannes hat Jesum getauft. Man wollte dogmatisch haben: Johannes hat durch seine Taufe, als durch eine Salbung, Jesum zu seinem messianischen Amte eingeweiht. Daher die schon früher betrachtete Taufgeschichte.

Nun hatte man aber weiter historisch: der Täufer hat sich, nachdem er Jesum getauft hatte, nicht an diesen angeschlossen, sondern sein Taufgeschäft ganz wie bisher für sich fortgesetzt. Das behagte dem dogmatischen Interesse der Christenheit natürlich nicht: der Täufer sollte Jesum auch selbst noch als den Messias anerkannt haben. Wie die synoptische Ueberlieferung dies schon durch ihre Darstellung der Taufgeschichte zu erreichen suchte, haben wir gesehen. Indem sie den Johannes zum Augen- und Ohrenzeugen des Wunders machte, das sich dabei ereignet haben sollte, verstand es sich von selbst, daß er sich das gesagt sein ließ und Jesum als den, wofür ihn die Himmelsstimme erklärte, anerkannte. Schon vorher hatte er auf einen Stärkeren als er, der nach ihm kommen und mit dem heiligen Geiste taufen würde, verwiesen; daß er dabei schon die Person Jesu von Nazaret im Auge gehabt habe, wird nicht ausdrücklich gesagt, aber nach seiner

Geburtsgeschichte bei Lucas ist es vorauszusetzen, und wenn er nach Matthäus den zu seiner Taufe herankommenden Jesus mit der Erklärung zurückhalten will, vielmehr thäte ihm, dem Täufer, noth, sich von Jesu taufen zu lassen, so muß er in diesem bereits vor dem Taufwunder jenen Stärkeren erkannt haben. Dieser Anerkennung Jesu von Seiten des Täufers gab das Hebräer-Evangelium auch einen anschaulichen Ausdruck, indem es nach der Himmelsstimme den Täufer Jesu zu Füßen fallen und ihn um Ertheilung der Taufe bitten ließ [1]).

Immer blieb jedoch die Frage, warum doch der Täufer, nachdem ihm einmal der Größere, auf den er nur vorbereiten sollte, durch Gott selbst gezeigt und gleichsam vorgestellt war, nicht sofort sein Geschäft eingestellt und sich an ihn angeschlossen habe? Darauf antwortete die synoptische Tradition zunächst mit dem vierzigtägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste, wo der Messias allein sein mußte. Weiterhin lassen Matthäus und Marcus, wie man fast glauben muß, während oder am Schlusse dieses Aufenthalts, die Gefangennehmung des Täufers erfolgen, wo es dann ohnehin mit der Anschließung ein Ende hatte.

Nun wußte man aber, oder glaubte doch zu wissen, daß Johannes nicht sogleich getödtet, sondern einige Zeit gefangen gehalten worden war, und da während dieser Zeit Jesus seine öffentliche Wirksamkeit begonnen haben sollte, so konnte man sich nicht anders denken, als daß der Täufer von dieser noch Kenntniß genommen habe (Matth. 11, 1 fg. Luc. 7, 18 fg.). Das weit umher erschallende Gerücht von Jesu Wunderthaten mußte ihm trotz der Kerkermauern zu Ohren kommen, und da er von jeher einen nach ihm Kommenden verkündigt hatte, so drängte sich ihm jetzt die Frage auf, ob der Mann von solchen Thaten nicht eben jener Kommende sei, den zu verkündigen er gesandt gewesen? Hatte er freilich einst bei seiner Taufe den heiligen Geist in Taubengestalt über Jesu schweben sehen und die himmlische Erklärung seiner Gottessohnschaft vernommen, so mußte er ohne Anfrage wissen, daß Jesus und kein Anderer jener Kommende sei, und hatte er mittlerweile überdieß von seinen Wunderthaten gehört, so konnte ihn das in seiner Ueberzeugung nur bestärken.

1) Epiphan. haeres. XXX, 13.

So, wie er nach der synoptischen Erzählung thut, fragen lassen, noch dazu mit dem zweifelnden Zusatz, ob man vielleicht eines Andern warten solle? konnte er nur, wenn entweder er über die Bedeutung des Taufwunders unterdessen zweifelhaft geworden, oder dieses gar nicht geschehen war. Daß er nun aber von dem Glauben an das hohe Wunderzeichen, dessen Zeuge zu sein er gewürdigt worden, im Kerker abgefallen wäre, eine so schwere Schuld deutet unsere Erzählung mit keinem Worte an. Wir müssen also annehmen, daß sie die jetzige Taufgeschichte nicht voraussetzt, d. h. daß die Erzählung von der Sendung des Täufers aus dem Kerker ursprünglich von einem Verfasser herrührt, der von einem wunderbaren Vorgang bei der Taufe Jesu nichts wußte. Daher läßt er ihn fragen, wie jeder Andere auch fragen konnte, nämlich, da man Wunder auch einem bloßen Propheten zutraute, ob die Wunder, die man ihm von Jesus erzählte, wirklich den ersehnten Messias bedeuten, oder ob man, wie schon so oft, die Hoffnung auf diesen noch weiter hinaus vertagen müsse? Als Antwort auf diese Frage wird ein Ausspruch Jesu verwendet, der, wenn er anders von ihm gethan worden ist, einer frühern Auseinandersetzung gemäß sich nur auf die sittlichen Wunder seines Wirkens beziehen kann [1]), von den Evangelisten aber als Hinweisung auf die wirklichen sinnlichen Wunderthaten, die Jesus verrichtet habe, verstanden wird.

Wie diese Antwort auf den Täufer gewirkt, ob sie ihn zur Anerkennung Jesu als dessen, der da kommen sollte, geführt habe, wird nicht gesagt; statt dessen aber wird Jesu eine Rede über Johannes in den Mund gelegt, die er gar wohl auch ohne eine solche Sendung desselben gethan haben kann, die aber gerade hieher gestellt wurde, weil sie geeignet schien, der geschichtlich vorliegenden Thatsache, daß der Täufer sich nicht an Jesum angeschlossen hatte, viel von ihrem Anstößigen zu nehmen. Während nämlich in dieser Rede (Matth. 11, 7 fg. Luc. 7, 24 fg.) Johannes einerseits als der verheißene messianische Vorläufer, als die höchststehende Persönlichkeit der alten Zeit anerkannt wird, muß er sich doch andererseits streng von den Söhnen der neuen Zeit, des messianischen Himmelreichs, unterscheiden, sogar dem Geringsten von diesen

---

1) S. Bd. III, Erstes Buch, S. 336.

unterordnen lassen; wobei es dann weniger Wunder nehmen konnte, daß ihm auch das volle Verständniß desjenigen, der diese neue Zeit herbeigeführt hatte, abgegangen war.

Daß Johannes von Herodes in's Gefängniß gesetzt worden, gibt auch Lucas summarisch an (3, 20); aber wann dieß geschehen, und daß er jene Gesandtschaft an Jesum bereits aus dem Gefängniß geschickt habe, diese Angabe des Matthäus findet sich bei Lucas nicht. Dadurch wurde nun aber der Ausgang dieser Sendungsgeschichte, von der so gar kein Erfolg gemeldet wird, auf's Neue unbefriedigend. War Johannes, nachdem der von ihm angekündigte Größere öffentlich zu wirken angefangen, und nun überdieß seine Zweifel so nachdrücklich beantwortet hatte, noch auf freiem Fuße und unbehindert, ihm seine Unterwürfigkeit zu bezeigen, warum hat er es nicht gethan? Er mußte es gethan haben, zwar nicht so, daß er sein Taufen aufgab und sich an ihn anschloß, denn daß er dieß nicht gethan hatte, dafür war die Fortdauer seiner von der Jüngerschaft Jesu streng geschiedenen Schule ein zu sprechender Beweis; wohl aber so, daß er jene Frage, ob Jesus der Kommende sei, statt sie zweifelnd an diesen zu richten, sich selbst und Andern im Sinne des festesten Glaubens beantwortet, über sein Verhältniß zu ihm Erklärungen gegeben hatte, die jeden Anstoß heben mußten. Diese Wendung hat der Erzählung der vierte Evangelist gegeben (1, 19—28), wobei er sich, wie auch sonst öfters, an den Lucas angeschlossen, das von diesem Begonnene fortgebildet und zum Ziele geführt hat.

Die Hinweisung des Täufers auf einen Stärkeren, der nach ihm kommen würde, hatte schon Lucas durch die Vermuthung der zu ihm hinausströmenden Volkshaufen, er möchte wohl der Messias sein, motivirt, ihr also die bestimmtere Bedeutung einer Ablehnung dieser Würde und einer Ueberweisung derselben an den nach ihm Kommenden gegeben (3, 15 fg. vgl. Apostelgesch. 13, 25). Dem vierten Evangelisten war auch dieß gewissermaßen noch nicht officiell genug. Es genügte nicht, daß die Leute jene Vermuthung nur still im Herzen gehegt, sie mußten sie ausdrücklich als Frage an den Täufer gestellt haben; und die Leute, die sie stellten, durften nicht blos gemeine Volkshaufen, sondern es mußten Abgesandte der jüdischen Obrigkeit in Jerusalem, Priester und Leviten, gewesen sein, damit auf die vor ihnen abgegebene Erklärung

des Täufers sich später Jesus als auf ein menschlich beweiskräftiges Zeugniß berufen konnte (vgl. Joh. 5, 33 fg.). Dabei ergab sich nur der Uebelstand, daß, was sich von unbefangenen, leicht erregten Volkshaufen gar wohl begreifen läßt, von Seiten der jüdischen Hierarchen und ihrer pharisäischen Sendlinge undenkbar ist: daß sie nämlich dem Täufer, dessen Bußpredigt unmöglich nach ihrem Sinne sein konnte, und der die pharisäische Sekte auch ausdrücklich angegriffen hatte, nach einander die Titel des Messias, des Elias, des Propheten, präsentirt haben sollten, um mit allen einen Korb zu bekommen. Daß sie es aus böser Absicht gethan, um den Johannes, wenn er einen diesen Titel annehme, wie später Jesum, daran fassen, bei den Römern verdächtigen und zur Strafe ziehen zu können, wird von dem Evangelisten nirgends angedeutet, dessen Absehen vielmehr einzig dahin geht, den Johannes jene Titel ausschlagen zu lassen; sollte er sie aber ausschlagen können, so mußten sie ihm angeboten worden sein. Bei Lucas hatte er nur den Messiastitel zu Gunsten Jesu abgelehnt, während er bei sämmtlichen Synoptikern von Jesus selbst in gewissem Sinne für Elias und ohnehin für einen Propheten im höchsten Sinne erklärt wird (Matth. 17, 12 fg. vgl. 11, 9. 14). Im vierten Evangelium muß er auch die beiden letztern Titel ausschlagen, theils um sich noch tiefer unter Jesus zu stellen, theils wohl auch, weil dem Verfasser die Betrachtung des Täufers als andern Elias zu jüdisch war.

Aber auch die Sendung der beiden Johannesjünger zu Jesu hat der vierte Evangelist, nur in einer nach seiner Art umgearbeiteten Gestalt, zu erhalten gewußt. Nicht erst später aus dem Gefängniß, sondern bald nach der Taufe, weist bei ihm Johannes zwei seiner Jünger auf den vorüberwandelnden Jesus hin, und nicht mit einer zweifelnden Frage, ob er der Kommende, sondern mit der bestimmten Versicherung, daß er das sündentragende Lamm Gottes sei; wie hierauf Jesus bei den Synoptikern die Boten ihrem Meister verkündigen heißt, was sie hören und sehen, so gibt er hier auf die Frage der beiden Johannesjünger, wo er sich aufhalte, zur Antwort: kommt und sehet! worauf die Beiden, statt wie die synoptischen Abgesandten zu dem Täufer zurückzukehren, im Gefolge Jesu bleiben und ihm weitere Jünger zuführen (1, 35 fg.).

Da man die Anfrage des Täufers durch die zwei Jünger bei Matthäus und Lucas, so wie sie jetzt im Zusammenhang der beiden Evangelien nach der Taufgeschichte steht, nur als Zweifel und Anstoß verstehen konnte, so wollte der vierte Evangelist auch diesen Zug lieber durch Umwandlung unschädlich machen, als unberichtigt stehen lassen. Der Anstoß wurde also auf die Jünger des Täufers übertragen: sie, nicht der Meister selbst, sollten sich daran gestoßen haben, daß derjenige, der einst am Jordan im Gefolge ihres Meisters gewesen, nun größeren Zulauf als dieser selbst habe, und nicht Jesus sandte dem Johannes, sondern dieser selbst gab seinen Jüngern die lösende Erklärung (3, 22 fg.). Daß sich die Beschwerde der Johannisjünger bei ihrem Meister an den Streit mit einem Juden über die Reinigung, d. h. den reinigenden Werth der Taufe, knüpfte (V. 25), und daß Johannes in seiner Antwort Jesum mit dem Bräutigam, sich mit dem Freunde desselben vergleicht (V. 29), erinnert an eine andere synoptische Stelle (Matth. 9, 14 fg.), wo die Johannisjünger Jesu die Frage vorlegen, warum sie und die Pharisäer so viel fasten, seine Jünger aber nicht? und Jesus ihnen zur Antwort gibt, für die Hochzeitleute schicke es sich nicht, zu trauern und zu fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen sei. Auch diese Stelle hat der vierte Evangelist hier verarbeitet und der Vergleichung Jesu mit dem Bräutigam die Wendung gegeben, daß nicht, wie bei den Synoptikern, die Zeit der Anwesenheit des Bräutigams mit der, wann er von den Seinigen genommen sein werde, d. h. die Lebenszeit Jesu mit der Zeit nach seinem Tode, sondern der Bräutigam, d. h. der vom Himmel gekommene Gottessohn, mit seinem nur von der Erde stammenden Vorläufer in Gegensatz gestellt wird. Indem hiebei der Täufer selbst sich für denjenigen erklärt, der dem zunehmenden Jesus gegenüber abnehmen müsse, sagt er einestheils dasselbe von sich im Verhältniß zu Jesu aus, was der Verfasser der Bücher Samuel's von Saul im Verhältniß zu David (2 Sam. 3, 1); damit dieß aber den vollen Werth einer freien Unterordnung habe, wird ausdrücklich erklärt, daß er noch nicht in's Gefängniß geworfen gewesen sei (V. 24), daß er vielmehr noch im offenen Feld und ohne Zwang die Waffen vor Jesu gestreckt habe.

Der Widerspruch mit Matthäus, der die öffentliche Wirk-

samkeit Jesu erst nach der Gefangennehmung des Täufers beginnen läßt, liegt hier auf der Hand; aber auch übrigens gibt uns der vierte Evangelist von dem Täufer ein Bild, das sich weder mit der Schilderung desselben in den drei ersten Evangelien, noch mit der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit vereinigen, sondern nur aus der Eigenthümlichkeit dieses Evangelisten erklären läßt. Zwar daß er uns von dem rauhen Aeußern, der Kleidung und Lebensart des Täufers keine Schilderung macht, kann man um so unerheblicher finden, da er doch die Prophetenstelle von dem Rufer in der Wüste gleich den Synoptikern auf ihn anwendet (1, 23). Bedenklicher schon ist eine andere Lücke in seiner Schilderung des Täufers. Bei den Synoptikern besteht dessen Predigt aus den zwei Stücken: thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe. Johannes übergeht die erstere Hälfte ganz, um die zweite, aber in freier und höherer Weise, desto weiter auszuführen. Wie die Synoptiker, so läßt auch er den Täufer auf einen nach ihm kommenden Stärkeren und Höherstehenden hinweisen; aber diese höhere Würde desselben wird mit Zügen näher bezeichnet, die theils dem synoptischen Täufer, theils dem Gedankenkreise der Synoptiker selbst fremd sind. Daß er das Lamm sei, das der Welt Sünde trage (Joh. 1, 29. 36), diese Anwendung der Weissagung Jes. 53, 4 fg. 7 auf Jesum, ist zwar auch den drei ersten Evangelisten nicht unbekannt, wenn sie in dem sterbenden Jesus ein Sühnopfer für Viele sehen (Matth. 20, 28. Marc. 10, 45. vgl. Matth. 26, 28); aber dem Täufer schon eine Einsicht zuzuschreiben, die den Jüngern Jesu erst nach seinem Tode aufzudämmern begann, fällt ihnen nicht ein. Das Andere aber, was der Täufer im vierten Evangelium ausspricht, daß der nach ihm gekommene Jesus nur deßwegen ihn überholt habe, weil er vor ihm gewesen sei (1, 15. 30), nur deßwegen über allen Andern stehe, weil er vom Himmel komme und auf Erden verkündige, was er dort gesehen und gehört habe (3, 31 fg.), diese Ansicht von einer himmlischen Präexistenz Jesu vor seiner Menschwerdung ist nicht nur dem synoptischen Täufer, sondern den Synoptikern selbst fremd und nur dem vierten Evangelisten eigenthümlich, der sie in seiner subjectiven Weise auch seinem Täufer geliehen, und um über die Unterschiebung keinen Zweifel übrig zu lassen, ihm zum Theil ganz dieselben Ausdrücke und Wendungen in den Mund gelegt hat,

in denen er eben vorher seinen Jesus zu Nikodemus hatte sprechen lassen. Hatte Jesus zu Nikodemus gesagt: „Was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch, und was vom Geiste geboren ist, das ist Geist; wir reden was wir wissen, und was wir gesehen haben, das bezeugen wir, und unser Zeugniß nehmet ihr nicht an" (3, 6. 11); so spricht nun der Täufer über Jesum: „Wer von der Erde stammt, der ist von der Erde und redet von der Erde; wer vom Himmel kommt, der ist über Allen, und was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er, und sein Zeugniß nimmt Niemand an" (3, 31 fg.). Da überhaupt im vierten Evangelium der Täufer, Jesus und der Evangelist, wo er eigene Reflexionen einmischt, in denselben Gedanken und Redensarten sich bewegen, so sind hier nur drei Fälle denkbar. Entweder haben sowohl Jesus als der Evangelist diese Denk- und Sprechart von dem Täufer gelernt: oder sowohl der Täufer als der Evangelist haben sie von Jesu angenommmen; oder endlich der Evangelist hat seine Denk- und Ausdrucksweise sowohl Jesu als dem Täufer geliehen. Das Erstere ist gegen den religiösen Respect, den man Jesu schuldig zu sein glaubt, es ist aber auch gegen die geschichtliche Wahrscheinlichkeit, da theils die synoptischen Evangelien von solchen Gedanken und Ausdrücken im Munde des Täufers nichts wissen, theils für seinen ganzen Standpunkt dergleichen Speculationen nicht passen. Das Andere, was z. B. Hengstenberg annimmt[1]), der Apostel Johannes habe nicht nur seine eigene Ausdrucksweise der Ausdrucksweise Jesu nachgebildet, sondern auch seinem frühern Lehrer, dem Täufer Johannes, während er sich mit Jesus in seiner Nähe aufhielt (Joh. 3, 22 fg.), von dem eben vorhergegangenen Gespräch desselben mit Nikodemus erzählt, und der Täufer sich nun alsbald die Schlagworte daraus angeeignet, dieß ist doch gewiß weit weniger natürlich und wahrscheinlich, als das Dritte, daß vielmehr der Evangelist sowohl den Täufer als Jesus so reden lasse, wie er selbst, wenn er seine tiefsten religiösen Ueberzeugungen aussprechen wollte, zu reden pflegte, und insbesondere hier dem Täufer dieselben Gedanken und Wendungen in den Mund lege, die ihm von dem unmittelbar vorher niedergeschriebenen Gespräch Jesu mit Nicodemus her noch im Sinn und in der Feder lagen.

1) Im Commentar zum Johannes.

Auch in den drei ersten Evangelien ist der Täufer im Sinne der Tendenz dieser Schriften als Vorläufer des Messias Jesu verwendet, aber es ist ihm doch in der scharfen Bußpredigt auch noch etwas Eigenes für sich gelassen; im vierten Evangelium ist ihm alles Fürsichsein genommen, er ist nur noch für den nach ihm Kommenden als Zeuge und gleichsam als hölzerner Wegzeiger da, er gleicht den Helden neuester Tendenzdramen, die jeder natürlich menschlichen Eigenthümlichkeit entleert, gewissermaßen ausgebälgt, und mit dem Häcksel des subjectiven Pathos ihrer Dichter ausgestopft sind.

Zweite Mythengruppe.

Jesus und seine Jünger.

69.

Geschichtlich wußte man, daß unter den vornehmsten Jüngern Jesu mehrere Fischer und mindestens ein Zöllner gewesen waren. In Bezug auf die ersteren hatte sich auch das Sinnwort Jesu erhalten, er wolle sie aus Fischern im gewöhnlichen Sinne zu Menschenfischern machen.

Nun wußte man ferner aus der alttestamentlichen Prophetenlegende, wie z. B. ein Elia seinen Diener und Nachfolger Elisa berufen haben sollte. Dieser pflügte eben, und trieb zwölf Joch Ochsen vor sich her, als der Prophet seinen Mantel über ihn warf: da verließ Elisa die Rinder und lief dem Elia nach (1 Kön. 19, 19 fg.).

Es ist unmöglich, bei dieser Erzählung nicht an den bekannten Zug aus der römischen Geschichte zu denken, wie bei drohender Kriegsgefahr die Abgesandten des Senats den L. Quinctius Cincinnatus von seinem Gütchen jenseits des Tiber weg, wo er mit abgelegter Toga im Pflügen oder im Ziehen eines Grabens begriffen war, zum Dictator berufen[1]). Das kann wirklich so

1) Liv. III, 26.

vorgegangen sein; denn daß ein so vornehmer Mann selbst seinen Acker baute, stimmt mit der Einfachheit der altrömischen Sitten überein, und daß der Senat ihn von diesem Geschäft hinweg zur Dictatur berief, erklärt sich natürlich, da er sich seinen Mitbürgern längst in verschiedenen hohen Aemtern bewährt hatte. Gleichwohl bleibt auch hier eine sagenhafte Entstehung der Geschichte möglich, da der Contrast zwischen einer niedrigen materiellen Beschäftigung und einer hohen Berufung die Einbildungskraft nicht blos, wo sie ihn findet, anzieht, sondern von ihr, auch wo sie ihn nicht findet, gern hervorgebracht wird.

Auch von Seiten der beiden biblischen Erzählungen hat das, daß ein Elisa früher Ackerbauer, ein Petrus und Johannes früher Fischer gewesen sein mögen, keine Schwierigkeit, und es lägen insofern die Berufungsgeschichten, die uns von ihnen erzählt werden, nicht außerhalb der geschichtlichen Möglichkeit. Nur Eines ist hier anders: diese Männer werden nicht wie Cincinnatus berufen in Folge der Proben ihrer Tüchtigkeit, die sie den Berufenden vorher gegeben hatten; sondern Elisa auf einen unmittelbaren göttlichen Befehl hin (V. 16), die Fischerapostel aus Vollmacht des messianischen Hellblicks, vermöge dessen Jesus die Menschen beim ersten Zusammentreffen durchschaute. Die Berufung des Cincinnatus, wenn auch im Augenblick überraschend, ist doch eine wohlbegründete natürlich zusammenhängende Sache; diese natürliche Begründung fehlt der Berufung sowohl des Prophetenschülers als der Apostel, die sich uns damit, was wir bei der römischen Erzählung nur möglich fanden, als wirklich sagenhafte Gebilde zu erkennen geben.

Mehrere der ausgezeichneten Jünger Jesu mögen ehedem Fischer gewesen sein, und Jesus mag sie in ihrem späteren Berufe mit Anspielung auf ihre frühere Beschäftigung Menschenfischer genannt haben; wie er ja das Himmelreich einem Netze verglich, worin Fische jeder Art gefangen werden (Matth. 13, 47 fg.). So kann er sie aber genannt haben, als sie längst ihr früheres Gewerbe verlassen hatten; ja auch den Ausdruck, er wolle sie zu Menschenfischern machen, kann er gebraucht haben, als er nach längerer Bekanntschaft mit ihnen sie zum apostolischen Amte tauglich erkannte, ohne daß eine Scene, wie Matthäus (4, 18—22) und Marcus (1, 16—20) von einer erzählen, vorgegangen zu sein braucht.

Daß wir in dieser ein Erzeugniß der Sage haben, erhellt aber nicht blos aus ihrer Aehnlichkeit, sondern auch aus einer merkwürdigen Abweichung derselben von der alttestamentlichen Prophetenberufung. Elisa hatte sich von dem berufenden Elia die Erlaubniß erbeten, erst noch seinen Eltern Lebewohl zu sagen, hatte diese Erlaubniß ohne Anstand erhalten, und war erst nach genommenem Abschied dem Elia nachgefolgt. Diesen Zug finden wir in der evangelischen Erzählung ausgeschieden. Wie weit der Messias über dem bloßen Propheten stehe, mußte auch dadurch veranschaulicht werden, daß bei der Berufung zu seiner Nachfolge von einem solchen Aufschube nicht die Rede sein durfte. Die von Jesu berufenen Fischer folgen ihm augenblicklich und unbedingt, sie lassen nicht blos das Geschäft, in dem sie eben begriffen sind, liegen und stehen, sondern die Zebedäussöhne lassen auch ihren Vater im Stich, dem nur Marcus, um ihn nicht gar zu hülflos, mithin seine Söhne zu rücksichtslos erscheinen zu lassen, noch bei ihm bleibende Lohnknechte zugesellt. Aber nicht nur aus der Apostelberufung weggelassen wurde diese Bitte um Aufschub, sondern der gelungenen, weil von den Berufenen ohne Umstände angenommenen Berufung wurden solche gegenübergestellt, die an dem Verlangen eines Aufschubs scheiterten, oder wo doch dieses Verlangen ausdrücklich zurückgewiesen werden mußte. Die bedeutsamen Worte Jesu: „Laß die Todten ihre Todten begraben“, und „Keiner, der die Hand an den Pflug legt und noch rückwärts blickt, ist brauchbar zum Reiche Gottes“, sollten aus Anlaß solcher Gesuche gesprochen sein, wo das einemal ein Berufener erst seinen Vater zu begraben, ein anderer sich von den Seinigen zu verabschieden gewünscht hatte (Matth. 8, 21 fg. Luc. 9, 59—62).

Doch eine einfache wunderlose Geschichte, wie die Berufungsgeschichte bei Matthäus und dem ihm nacherzählenden Marcus ist, genügte der Einbildungskraft der urchristlichen Kreise in die Länge nicht. Für uns zwar ist es wunderbar genug, daß Jesus Männer, die er, wie man der Erzählung nach annehmen muß, zum erstenmale sah, oder doch nicht näher kannte, ohne Weiteres zu seiner Nachfolge berufen, und diese dem Rufe ohne Weiteres sollen Folge geleistet haben; aber der andächtige Hörer der evangelischen Verkündigung verlangte noch mehr. Die Erklärung Jesu, die berufenen Männer zu Menschenfischern machen zu wollen,

war ein bloßes Wort: man wollte an diesem Wendepunkt der evangelischen Geschichte, bei Gelegenheit der so folgereichen Berufung der ersten Apostel, eine angemessene That, ein jenes Wort sowohl bekräftigendes als veranschaulichendes Wunder haben. Wie bereits bemerkt, hatte Jesus die für das Himmelreich gewordenen Menschen mit eingefangenen Fischen, das Himmelreich selbst mit einem in's Meer geworfenen Netze verglichen; bedeuteten also gefangene Fische bekehrte Menschen, so war ein wunderbar reicher Fischzug, den Jesus seinen Jüngern jetzt bescheerte, das Vorbild der zahlreichen Bekehrungen zum Glauben an ihn, die denselben in Zukunft gelingen sollten. In dieser Umgestaltung erscheint die Erzählung bei Lucas (5, 1—11), dem dafür die einfache Berufungsgeschichte der beiden ersten Evangelien fehlt. Er stellt sie um Weniges später und leitet sie auch anders ein. Bei Matthäus und Marcus sieht Jesus, am galiläischen See umherwandelnd, erst die Brüder Simon und Andreas ihr Netz auswerfen, fordert sie vom Ufer aus auf, ihm als Menschenfischer nachzufolgen, worauf sie ihre Netze verlassen und sich zu ihm gesellen; dann sieht er ebenso den Jakobus und Johannes mit ihrem Vater Zebedäus im Schiff mit Ausbessern ihrer Netze beschäftigt, und ruft sie zu sich mit dem gleichen Erfolge. Hier bei Lucas ersieht er, am Seeufer lehrend und von der Menge der Zuhörer gedrängt, zwei Schiffe, deren eines dem Petrus, das andere den beiden Zebedäussöhnen gehörte, die sämmtlich am Lande mit Abwaschen ihrer Netze beschäftigt waren; davon steigt er in das erstere, heißt den Simon (Andreas fehlt in der Erzählung des Lucas) ein wenig vom Ufer abstoßen, und belehrt so, im Schiffe sitzend, die Menge; nach Beendigung seines Vortrags fordert er den Petrus auf, tiefer in den See hineinzufahren und die Netze zum Fang auszuwerfen; Petrus, obwohl ihr erfolgloses Bemühen in der vergangenen Nacht einwendend, will es doch auf Jesu Wort hin versuchen, und nun fängt er mit seinen Leuten eine solche Menge Fische, daß nicht nur das Netz zerreißt, sondern, als sie einen Theil des Fangs in das Schiff der Zebedäussöhne entleeren, beide Fahrzeuge zu sinken drohen. Wenn darauf Jesus das an Schrecken gränzende Erstaunen der Leute und insbesondere des Petrus über ein solches Wunder durch das Wort, von jetzt an solle er Menschen fischen, beschwichtigt, und in Folge davon die

Männer Alles verlassen und ihm nachfolgen, so sehen wir einerseits, daß wir dieselbe, nur zur Wundergeschichte gewordene Erzählung haben, wie bei Matthäus und Marcus, andererseits aber kann kein Zweifel sein, daß das Wunder ein symbolisches ist und nach Anleitung der schon angeführten Gleichnißrede Jesu die spätere so reichgesegnete Wirksamkeit der Apostel unter dem Bilde eines reichen Fischfangs zur Anschauung bringt.

Dabei fragt sich, ob wir nicht sogar noch weiter zu gehen, und auch in einzelnen Zügen der Erzählung symbolische Andeutungen zu suchen haben. Wenn Petrus der Aufforderung Jesu, tiefer in den See hineinzufahren und da die Netze auszuwerfen, den schlechten Erfolg ihres Bemühens in der vergangenen Nacht entgegenhält, nun aber auf die Anweisung Jesu hin einen so reichen Fang thut, so kann man hierin freilich zunächst nur den Contrast zwischen der kärglichen materiellen Ausbeute ihres bürgerlichen Gewerbes und dem reichen geistigen Ertrage des ihnen durch Jesum gewordenen höheren Berufes finden; und ebenso kann man das Reißen des Netzes und die nothwendige Vertheilung der Beute in zwei Schiffe nur als Veranschaulichung des überreichen Fanges nehmen. Ob aber der Verfasser des dritten Evangeliums, welcher ja zugleich auch der Verfasser der Apostelgeschichte ist, bei dem erst fruchtlosen, dann, als sie es auf Jesu Geheiß wiederholen, so reichgesegneten Bemühen der apostolischen Menschenfischer nicht an den geringen Erfolg der evangelischen Verkündigung unter den Juden, den über Erwartung günstigen unter den Heiden [1]), bei dem Reißen des Netzes Petri in Folge des überreichen Fischfangs nicht an die drohende Spaltung der Gemeinde aus Anlaß der Wirksamkeit des Paulus, und bei der Unterbringung des Fangs in zwei Nachen an das Aufkommen heidenchristlicher Gemeinden neben den judenchristlichen gedacht habe, ist eine Frage, die alle Erwägung verdient, und die vielleicht durch Vergleichung einer weiteren Erzählung noch mehr Licht bekommt.

Einen wunderbaren Fischzug hat nämlich auch das vierte Evangelium in seinem Anhangskapitel (21, 1—14), und daß es diesen nicht wie das dritte an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, sondern an das äußerste Ende seines irdischen Wan-

---

1) Vgl. Volkmar, Die Religion Jesu, S. 316.

dels, in die Tage der Auferstehung versetzt, wird uns so wenig als manche sonstige Abweichungen bewegen können, in demselben etwas anderes als eine Umbildung des Fischzugs bei Lucas zu sehen. Der Verfasser hat nämlich mit dieser Erzählung noch Züge von zwei andern Wundergeschichten, der Seewanderung und der Speisung, zusammengewebt, die aber hier, wo der Boden des Ganzen, der Wandel des Auferstandenen, ein Wunder ist, für sich wunderlos erscheinen: Jesus geht nicht auf dem See, was für den Auferstandenen gar nichts Besonderes gewesen wäre, sondern steht am Ufer, und Petrus versucht nicht auf den Wellen zu gehen, sondern schwimmt ordentlich hinüber; wie nachher das Brod und der Fisch, den Jesus unter die Seinigen vertheilt, zwar da sind, man weiß nicht woher, ohne daß doch von wunderbarer Hervorbringung oder Vermehrung die Rede wäre. Doch auch abgesehen von diesen Beimischungen erscheint die Geschichte des Fischzugs selbst mehrfach verändert. Neben Petrus und den Zebedäussöhnen sind hier noch Thomas und Nathanael, und außerdem noch zwei ungenannte Jünger dabei; die Erzählung setzt ferner nicht wie die des Lucas erst am Tage nach der Nacht des vergeblichen Bemühens an, sondern sie begleitet den Petrus und seine Genossen zu dem fruchtlosen nächtlichen Geschäft hinaus, und läßt Jesum nicht erst im Verlaufe des nächsten Tags, sondern schon im ersten Morgengrauen an's Ufer treten. Wenn es aber von den zum Fischen Ausgezogenen heißt: „in jener Nacht fingen sie nichts" (V. 3), ganz wie bei Lucas Petrus dem Herrn zur Antwort gegeben hatte: „die ganze Nacht hindurch haben wir uns abgemüht und nichts bekommen" (V. 5); wenn dann am Morgen Jesus, nachdem die Jünger seine Frage, ob sie nichts zu essen haben, verneint hatten, sie auffordert, das Netz rechts vom Schiffe auszuwerfen, so werden sie etwas finden (V. 6), wie er bei Lucas den Simon aufgefordert hatte, tiefer in den See hineinzufahren und die Netze zum Fang in's Wasser zu lassen (V. 4); und wenn sie hierauf nach beiden Erzählungen einen so reichen Fang thun, daß ihnen der Segen ordentlich zur Last wird, so ist in beiden Erzählungen die Variation desselben Thema nicht zu verkennen.

Die Abweichungen, die sich in der Beschreibung des glücklichen Erfolges finden, bestätigen dieses Ergebniß, statt es zu

erschüttern [1]). Während nämlich Lucas nur überhaupt von einer großen Menge Fische spricht, gibt der Verfasser von Joh. 21 ihre Zahl bestimmt auf 153, und zwar große Fische, an; während nach Lucas ihre Menge und Schwere das Netz zerreißt, heißt es bei Johannes nur, sie haben es nicht mehr heraufzuziehen vermocht, aber zerrissen sei es nicht, so viel der Fische auch gewesen; endlich, während man bei Lucas die Fische in die zwei Nachen vertheilt, die davon zu sinken drohen, werden sie bei Johannes im Netz an's Land geschleppt. Bemerkenswerth ist hier in Betreff der Zahl 153 eine Anmerkung des gelehrten Kirchenvaters Hieronymus. „Die Schriftsteller über der Thiere Natur und Eigenschaften", bemerkt er [2]), „unter denen der treffliche cilicische Poet Oppianus, sagen, es gebe 153 Gattungen Fische; alle diese wurden von den Aposteln gefangen und nichts blieb ungefangen, gleichwie Vornehme und Geringe, Reiche und Arme, alle Arten von Menschen, aus dem Meere dieser Welt herausgezogen werden zur Seligkeit." Hieronymus betrachtet also die Zahl 153 als die von den naturgeschichtlichen Schriftstellern jener Zeit, namentlich von Oppian, angenommene Zahl sämmtlicher Fischgattungen, und daß nun von den Aposteln damals gerade diese Anzahl von Fischen gefangen worden, darin sieht er ein prophetisches Vorbild davon, daß in der Folge durch die Predigt der Apostel Menschen aller Art dem Reiche Gottes einverleibt worden sind. Was nun den Oppian betrifft, so findet sich in seinem Gedicht über den Fischfang, das indeß der wahrscheinlichsten Annahme zufolge in den letzten Jahren des Marc Aurel geschrieben, mithin jünger als das vierte Evangelium ist, eine Gesammtzahl der Fischgattungen nicht ausgeworfen, und zählt man selbst zusammen, so kann man, je nachdem man auch die Arten, worein manche Gattung zerfällt, mitzählt oder nicht, und die ähnlichen Namen doppelt zählt oder nicht, zwar möglicherweise 153, ebenso gut aber auch mehr oder weniger herausbringen. Indessen beruft sich ja der Kirchenvater auf Oppian nur unter Andern, und es bleibt daher immer die Möglichkeit, daß in einem vielleicht ver-

1) Man vergleiche auch das ähnliche Wunder aus der Pythagorassage, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, II, S. 565—567 der vierten Auflage.

2) Comment. in Ezechiel. 47.

lorenen naturhistorischen Schriftsteller jene Zahl entschiedener hervorgehoben war.

Dem sei indeß wie ihm wolle: daß die gefangenen Fische eine sinnbildliche Beziehung auf die dem Reiche Gottes einzuverleibenden Menschen haben, erhellt aus einem weiteren Zuge, worin die johanneische Erzählung von der des Lucas abweicht. Dort zerreißt das Netz; hier wird ausdrücklich hervorgehoben, daß es trotz der Menge der Fische nicht zerrissen sei. Dieß erscheint zwar zunächst nur als Steigerung oder Ergänzung des Wunders, indem, mußte man denken, wer die Fische bescheert hatte, auch dem Netze übernatürlicherweise die Stärke verleihen konnte, sie zu fassen. Indessen wenn wir beobachten, daß dieses Nichtreißen des Netzes im Anhang desjenigen Evangeliums hervorgehoben wird, das (mit demselben griechischen Worte, und zwar demjenigen, von welchem das Wort Schisma, d. h. Kirchenspaltung, stammt) auch von dem Leibrock Jesu sagt, daß er nicht auseinandergerissen worden (19, 24), und dem die Einverleibung der Schafe aus diesem und aus dem andern Stalle, d. h. der Christen aus den Juden und aus den Heiden, in Eine Heerde (10, 16) eine so wichtige Angelegenheit ist: so werden wir kaum umhin können, in dem Nichtzerreißen des Netzes bei dem reichen Fange das Sinnbild davon zu sehen, daß der Eingang der Fülle der Heiden in das Reich Christi keine Spaltung bringen darf, daß, wie der Verfasser des Kolosserbriefs sich ausdrückt (3, 11), hier nicht mehr Grieche oder Jude, nicht mehr Beschneidung oder Vorhaut, nicht mehr Barbar, Scythe, Knecht oder Freier, sondern Alles und in Allen Christus ist. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß in der johanneischen Erzählung von vorneherein nur von Einem Schiffe, mithin auch später nicht wie bei Lucas von einer Vertheilung der Fische in deren zwei die Rede ist, sondern der gesammte Fang in dem Einen Netze an das nahe Ufer geschleift wird, um Christo zu Füßen gelegt zu werden. Soweit war zwischen der Abfassungszeit des dritten Evangeliums sammt der Apostelgeschichte und der des vierten mit seinem Anhang die Entwicklung der Verhältnisse fortgeschritten, daß man sich nicht mehr mit dem friedlichen Nebeneinanderbestehen einer Juden- und Heidenchristenheit begnügte, sondern die Kirche als Eine und ungetheilte dem wiederkehrenden Christus entgegenführen wollte.

Außer den Fischern unter den vertrauteren Jüngern Jesu wußte man nun aber ferner, daß unter denselben auch ein oder der andere Zöllner gewesen war, und weiter wußte man, daß an dem harmlosen Umgang Jesu mit Leuten dieser Klasse von Seiten pharisäisch denkender Juden vielfach Anstoß genommen worden war.

Wie nun der Uebergang eines Fischers von seinem bisherigen Gewerbe zur Jüngerschaft Jesu sich auf vielerlei Art gemacht haben kann, ohne daß ihn Jesus gerade vom Auswerfen oder Flicken der Netze wegzurufen brauchte; wie aber der Sage eben nur die letztere Form, weil sie die anschaulichste war, gefiel: so konnte es sich auch mit einem Zöllner so oder so, ganz allmählig und natürlich gemacht haben; aber die Sage verfuhr hier genau wie dort: wie die Fischer im Kahn bei ihren Netzen, so mußte Jesus den Zöllner an der Zollbank sitzend gesehen, wie jene so diesen aufgefordert haben, ihm nachzufolgen, worauf, wie dort die Fischer, so hier der Zöllner Alles liegen und stehen ließ und Jesu nachfolgte (Matth. 9, 9 fg. Marc. 2, 13 fg. Luc. 5, 27 fg.). Während aber ein ähnliches Sinnwort über das Verhältniß seines künftigen Berufs zu seinem bisherigen, wie das von den Menschenfischern, hier fehlt, wird der andere historisch bekannte Umstand, daß an Jesu freundlichem Verkehr mit Zöllnern vielfach Anstoß genommen worden war, hieher gezogen, und damit doch auch ein Sinnwort, nur anderer Art, zur Ausstattung der Scene gewonnen. So gewiß Jesus bei Zöllnern, die er für seine Einwirkung empfänglich fand, gespeist haben kann, ohne sie gerade vorher von der Zollbank abgerufen zu haben, so eignete sich doch, wenn man einmal eine solche Abberufungsgeschichte hatte, das Zöllnermahl mit dem Worte Jesu: „die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ und „ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder“, trefflich, daran gehängt zu werden.

Den auf diese Weise von Jesu berufenen Zöllner nennt das erste Evangelium Matthäus, den es hinwiederum in seinem Apostelkataloge mit Bezug auf diese Berufungsgeschichte als den Zöllner bezeichnet (10, 3). Marcus und Lucas nennen ihn Levi; einen Mann dieses Namens haben sie aber in ihren Apostelkatalogen nicht, sondern gleichfalls den Matthäus, dem jedoch bei ihnen die Bezeichnung als Zöllner fehlt, zum Beweise, daß sie diese Berufungsgeschichte nicht auf ihn, als hätte etwa ihr Levi noch

den Beinamen Matthäus gehabt, bezogen. So gut Berufungsgeschichten ohne Namen erzählt wurden (Luc. 9, 59 fg.), weil Jesu Worte dabei als die Hauptsache galten, mochten ein andermal die Namen variiren, um so füglicher in einem Fall wie der unserige, wo die Berufungsgeschichte nur als Einleitung der Scene und der Reden bei dem Zöllnermahle erscheint.

Eine weitere Einkehr bei einem Zöllner ist dem dritten Evangelium eigen. Es verlegt sie in die letzte Lebensperiode Jesu, als er auf der Reise nach Jerusalem durch Jericho passirte (Luc. 19, 1—10), wo sämmtliche Synoptiker außerdem eine Blindenheilung vorgehen lassen. Der Zöllner, mit Namen Zacchäus, ist kein gewöhnlicher, sondern ein Oberzöllner und reich; er sitzt nicht an der Zollbank, bis Jesus ihn zu sich ruft, sondern, da er von seiner Ankunft hört, macht er sich auf, den Wundermann zu sehen, was er des Volkszudrangs und seiner kleinen Statur wegen nicht anders zu bewerkstelligen weiß, als indem er auf einen Maulbeerfeigenbaum am Wege steigt. Dort erblickt ihn Jesus, heißt ihn eilends herabkommen, weil er heute bei ihm einkehren müsse, und Zacchäus folgt nicht nur hocherfreut dem Rufe, sondern erklärt sich auch zu reicher Spende an die Armen und übervollem Ersatze des etwa unrechtmäßig Erworbenen bereit; worauf Jesus die Versicherung, daß heute dem Hause dieses Mannes Heil widerfahren sei, gegen die murrenden Juden durch die Hinweisung darauf deckt, daß auch der Zöllner ein Sohn Abraham's sei, und mit dem Worte schließt, des Menschen Sohn sei gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist. Jene Hinweisung auf Abraham hat man als Zeichen einer judenchristlichen Quelle betrachtet, aus der Lucas hier geschöpft habe[1]); wobei es dann aber ganz in seiner Art wäre, wenn er für sich den Sohn Abraham's im paulinischen Sinn (von Galat. 3, 7 fg.) genommen hätte, wornach der Glaube an Christus auch den Heiden (dem der Zöllner gleich galt) zum Sohne Abraham's stempelte.

1) Köstlin, Die synoptischen Evangelien, S. 228.

70.

Von einem Feigenbaum und daß Jesus dort einen nachmaligen Jünger wahrgenommen, freilich nicht auf, sondern unter dem Baume, weiß auch der vierte Evangelist, und wie bei Lucas Zacchäus, nachdem er, vom Baume gestiegen, sich alles unrechten Gutes abgethan hat, von Jesus als ein Sohn Abraham's für gerettet erklärt wird, so nennt bei Johannes Jesus den Nathanael, nachdem er ihn unter dem Feigenbaum gesehen, einen wahrhaften Israeliten, in dem kein Arges sei. Die Art übrigens, wie Jesus den Nathanael sieht, ist nicht wie bei Zacchäus ein natürliches, sondern ein übernatürliches Schauen, das von dem so Geschauten als eine vollgültige Probe der Gottessohnschaft Jesu anerkannt wird (1, 48 fg.).

Dieß ist aber auch, abgerechnet noch, daß es sich bei Zacchäus um keine Berufung zur Jüngerschaft im engeren Sinne handelte, die einzige Aehnlichkeit zwischen den Berufungsgeschichten der drei ersten Evangelien und denen des vierten. Auch der vierte Evangelist erzählt das erste Bekanntwerden mit Jesu von Petrus und Andreas, und ohne ihn zu nennen, wahrscheinlich auch von Johannes; dagegen fehlt Jakobus hier wie im ganzen Evangelium (den Anhang abgerechnet); statt seiner wird noch von Philippus, den wir auch in den Apostelkatalogen der Synoptiker finden, und von dem schon genannten Nathanael, den nur das vierte Evangelium kennt, erzählt, wie sie mit Jesu in Verbindung gekommen. Alle näheren Umstände dabei sind aber verschieden.

Für's Erste, daß irgend einer von den Jüngern Jesu vordem Fischer oder Zöllner gewesen, davon würden wir, wenn wir blos das vierte Evangelium hätten (abermals von dem Nachtrag, Kap. 21, abgesehen), keine Ahnung haben. Dagegen unterrichtet es uns, daß einer derselben, und zwar derjenige, der ihm der wichtigste ist, ein Bekannter des Hohenpriesters gewesen sei (18, 15); wovon hinwiederum die drei ersten nicht das Mindeste wissen. So wenig als von der geheimen Jüngerschaft des jüdischen Obern Nikodemus (3, 1 fg.) und davon, daß überhaupt, wie das vierte Evangelium angibt, viele von den Volksobersten, freilich nur insgeheim aus Furcht vor den Pharisäern, an Jesum geglaubt haben (12, 42).

Daß die christliche Verkündigung Anfangs mehr nur bei den niedrigen Schichten des Volks Anklang gefunden, daß nicht viele weltlich Weise, nicht viele Mächtige und Edle unter den ersten Gläubigen zu finden waren, das konnte man sich zwar in einer Art zurecht legen, wobei das Christenthum im Gegensatz zu der Weisheit dieser Welt nur um so mehr als göttliche Offenbarung erschien (Matth. 11, 25 fg. 1 Kor. 1, 26 fg.). Andererseits enthielt aber der Vorwurf der Gegner, wie wir ihn noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bei Celsus finden[1]), Jesus habe nur verrufene Menschen, Zöllner und Schiffleute der schlechtesten Art, zu Jüngern gehabt, doch einen Stachel, der um so schmerzlicher wurde, je mehr allmählig das Christenthum auch in die höheren Kreise der Gesellschaft eindrang. Man kann es daher nur sehr natürlich finden, daß ein Evangelium, das, von einem hochgebildeten Geiste verfaßt, auch Christen höherer Klassen und Bildungsstufen genug thun wollte, sich zu jener Thatsache eine andere Stellung gab. Den Umstand, daß keiner von den Volksobersten oder Pharisäern, sondern nur das niedere Volk an Jesum geglaubt habe, legt es zwar als unwidersprochenen Vorwurf den Pharisäern in den Mund (7, 48 fg.), erkennt also die äußere Thatsache, wie es nicht umhin konnte, gleichfalls an; doch innerlich im Herzen, versichert es, haben auch viele von den Volksältesten (soweit sie nur keine Pharisäer waren), an Jesum geglaubt, es aber aus Furcht vor dem pharisäischen Banne geheim gehalten, und wie Nikodemus zu ihren Zusammenkünften mit Jesu die Nacht gewählt (12, 42. 19, 38 fg.). Damit stimmt es, daß auch von den Aposteln gerade der Lieblingsjünger durch die Bekanntschaft mit dem Hohenpriester in eine höhere Sphäre gerückt, bei den übrigen aber ihrer früheren Fischer- oder Zöllnerlaufbahn wenigstens nicht gedacht wird.

Fielen damit die anschaulichen Motive der Abrufung vom Fischfang und von der Zollbank hinweg, so bot sich dem vierten Evangelisten um so mehr der Täufer als derjenige, welcher die Anknüpfung des Verhältnisses zwischen Jesus und seinen ersten Jüngern vermittelt haben mußte. Die Jünger hob es, wenn sie, statt von einer niedern gewerblichen Beschäftigung, aus der vor-

1) Orig. c. Cels., I, 62.

bereitenden Schule des Täufers kamen. Dieser aber, je mehr ihn der vierte Evangelist nur als den Hinweiser zu Christo faßte, um so natürlicher ergab es sich, daß er außer dem Volke, das theils im Unglauben beharrte, theils nur zu halbem unvollkommenem Glauben kam, auch die ersten von den rechten und ganzen Gläubigen, den Aposteln, zu ihm hingewiesen habe. Nachdem er daher erst der um ihn versammelten Volksmenge den auf ihn zukommenden Jesus als das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trage, bezeichnet hatte, wiederholt er Tags darauf, wie abermals Jesus vorübergeht, gegen zwei seiner Jünger dieselbe Bezeichnung mit dem Erfolge, daß beide Jesu nachgehen, auf ihre Frage nach seinem Aufenthalt von ihm eingeladen werden, zu kommen und selbst zu sehen, und sofort den Rest des Tages bei ihm, und wie man glauben muß auch ferner in seinem Gefolge bleiben (1, 35 fg.). Aus diesem ersten Grundstock wächst nun die fernere Jüngerschaft Jesu, soweit uns der Evangelist über ihren Zusammentritt unterrichtet, Zweig um Zweig heraus. Andreas, einer der beiden von Johannes Zugewiesenen, bringt seinen Bruder Simon zu Jesus; den Philippus, den, wie es scheint, die Landsmannschaft mit den genannten beiden Brüdern ihm in den Weg geführt, beruft er selbst, und Philippus hinwiederum bringt den Nathanael herzu.

Mit der Situation des Fischfangs war auch das Sinnwort von den Menschenfischern weggefallen; statt dieses bei Matthäus und Marcus auf die beiden Jonassöhne bezüglichen Spruchs, den übrigens schon Lucas nur dem Simon gesagt sein ließ, zog der Evangelist einen von Hause aus nur den Simon betreffenden hieher, die Beilegung des Petrusnamens nämlich, welche die ältern Evangelisten beträchtlich später, nach längerer Bekanntschaft Jesu mit dem Jünger, er höchst unwahrscheinlich gleich beim ersten Zusammentreffen beider, und zwar so erfolgen läßt, daß es scheint, nicht blos den Petrus- oder Felsencharakter, sondern auch seinen bürgerlichen Namen und Vatersnamen soll ihm Jesus übernatürlicher Weise angesehen haben (V. 43). Ebenso übernatürlich sieht er hierauf dem herbeikommenden Nathanael schon von Weitem seine Redlichkeit an, und zum Beweise, daß er dazu fähig sei, beruft er sich darauf, daß er ja schon vorher, ehe Nathanael in seinen natürlichen Gesichtskreis getreten war, ihn unter dem Feigenbaume gesehen habe. Jenes aus physiognomischer Menschen-

kenntniß, dieses als Beobachtung im unbemerkten Vorüberwandeln erklären zu wollen, ist lächerlich einem Evangelium gegenüber, das von seinem Jesus ausdrücklich sagt, er habe nicht nöthig gehabt, daß ihm Jemand über die Menschen Zeugniß gab, da er selbst gewußt habe, was in dem Menschen war (2, 25); einem Jesus, der Gott, ehe die Welt war, gesehen hatte, war es ein Kleines, den Nathanael, ehe Philippus ihn rief, unter dem Feigenbaume gesehen zu haben.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen noch die Umstellungen, die der vierte Evangelist in Betreff der Ordnung vorgenommen hat, in welcher die ersten Jünger sich an Jesum anschließen. Bei Matthäus und Marcus beruft Jesus zuerst die beiden Jonassöhne, unter denen Simon, hierauf die beiden Zebedäussöhne, unter denen Jakobus voransteht; bei Lucas ist von vornherein nur Simon namentlich in Handlung gesetzt, Andreas wird gar nicht genannt, Jakobus und Johannes nur nachträglich als Simon's Gehülfen. Hier im vierten Evangelium ist zuerst nur von zwei Jüngern ohne Namen die Rede, welche, durch des Täufers Hinweisung veranlaßt, Jesu nachgehen (1, 35. 37); der eine derselben wird uns hierauf als Andreas enthüllt (V. 41), während der andere in dem Dunkel des Incognito bleibt, das sich erst allmählig im Laufe des Evangeliums so weit erhellt, daß immer deutlicher Johannes daraus hervordämmert. Der in allen älteren Berichten voranstehende Petrus ist also hier nicht einmal unter dem Erstlingspaare der Berufenen, sondern dieses bilden Andreas und der muthmaßliche Johannes, und erst durch Vermittlung seines sonst überall ihm nachstehenden, von Lucas bei der Berufungsgeschichte ganz übergangenen Bruders Andreas kommt Petrus mit Jesu in Verbindung; während des Johannes, wo sie sonst zusammen genannt sind, in der Regel ihm vorangestellter Bruder Jakobus hier wie im ganzen Evangelium fehlt. Durch die Beilegung des Petrusnamens wird zwar hinterher dem Apostelfürsten seine herkömmliche Ehre angethan; aber um die apostolische Erstgeburt ist er einmal gebracht, einestheils zwar zu Gunsten seines Bruders, zugleich aber jenes Ungenannten, der sich sofort durch das ganze Evangelium ihm an die Seite, und ehe er sich's versieht auch voranschiebt. Wir haben hier den ersten Zug eines überaus fein angelegten Planes, der, für das Verständniß des vierten Evan-

geliums vom höchsten Belang, ohne Vorwurf für seinen Verfasser sich doch nur dann erklärt, wenn dieser nicht der Apostel Johannes ist, mithin, was er zu Gunsten dieses Apostels thut, nicht persönlich für sich selbst, sondern für ein von ihm vertretenes Princip thut, dessen Träger ihm Johannes ist[1]). Betrachten wir dieses Verhältniß noch etwas näher.

Als die drei Säulen der Urgemeinde in Jerusalem finden wir zu des Apostels Paulus Zeit die drei Männer Jakobus, Kephas und Johannes (Galat. 2. 9). Der Sohn des Zebedäus kann jener vielgeltende Jakobus nicht gewesen sein, denn der war schon früher hingerichtet worden (Apostelgesch. 12, 2). War er also einer von den Zwölfen, so müßte es der andere Jakobus unserer Apostelverzeichnisse, der Sohn des Alphäus gewesen sein. Doch, daß er ein Apostel war, wird aus der doppeldeutigen Phrase Galat. 1, 19 nicht gewiß; dagegen heißt er hier ein Bruder des Herrn, worunter, wenn man in ihm den Apostel Jakobus Alphäi sieht, nur ein Vetter Jesu verstanden sein könnte. Nach dem früher Ausgeführten ist mir wahrscheinlicher, daß er ein wirklicher Bruder Jesu, dann aber keiner von den Zwölfen war, und daraus erklärt sich auch die folgende Erscheinung. In den drei ersten Evangelien wie im Galaterbriefe finden wir an der Spitze der Jünger Jesu die gleichen Namen: Petrus, Jakobus und Johannes. Aber hier, in den synoptischen Evangelien, ist Jakobus nicht der Bruder des Herrn, sondern der Bruder des Johannes, der Sohn des Zebedäus. Nun ist ganz wohl denkbar, daß Jesus diese drei Männer, weil er sie für die treuesten oder tüchtigsten hielt, seines besonderen Vertrauens gewürdigt, gleichsam als den engeren Ausschuß des Zwölfer-Collegiums behandelt hätte. Freilich sind die Beispiele, welche die Synoptiker davon geben, historisch mehr als zweifelhaft. Er soll sie allein zugezogen haben bei seiner Verklärung auf dem Berge, bei dem Seelenkampf in Gethsemane, und bei der Auferweckung der Jairustochter; geheimnißvollen Vorgängen, denen im Sinne der Erzähler nur Fortgeschrittene, tiefer Eingeweihte beigewohnt

1) Nach Renan wäre in der That der Verdruß darüber, daß in den älteren Evangelien seine Person nicht genug hervorgehoben war, ein Hauptmotiv für Johannes gewesen, selbst auch ein Evangelium zu schreiben.

haben sollten. Von selbst fällt einem hier die alte Erzählung bei Clemens von Alexandrien ein, daß dem Jakobus, Johannes und Petrus der Herr nach seiner Auferstehung die Gnosis, d. h. eine esoterische Geheimlehre überliefert habe[1]). Der Jakobus, von welchem Clemens hier spricht, ist freilich nicht der Zebedäussohn, sondern nach des Clemens Bezeichnung Jakobus der Gerechte, d. h. der Bruder des Herrn; aber wie nahe diese beiden in der alten kirchlichen Ueberlieferung einander rückten, wie sie gewissermaßen die Stellen mit einander tauschten, erhellt aus einer andern Aeußerung desselben Clemens, wo er die drei Apostel Petrus, Jakobus (Zebedäi) und Johannes darum lobt, daß sie nach Jesu Himmelfahrt mit edler Selbstbescheidung nicht einen unter ihnen selbst, sondern Jakobus den Gerechten zum Bischof von Jerusalem gemacht haben[1]). Es erscheint also das evangelische Triumvirat, Petrus, Jakobus und Johannes, zugleich als eine Widerspiegelung des späteren geschichtlichen von denselben Namen; wobei nur die allbekannte Thatsache, daß Jakobus der Bruder des Herrn bei Lebzeiten Jesu noch nicht unter seinen Jüngern gewesen war, nöthigte, sich statt seiner an einen andern Jakobus, den man als einen der Zwölfe kannte, zu halten.

Das bezeichnete geschichtliche Triumvirat war bekanntlich streng jüdisch gesinnt; nur mit Mühe konnte Paulus von demselben erlangen, daß es ihn in seinem Wirken als Heidenapostel anerkannte (Galat. 2, 1—10), und auch nachher noch hatte er mit den Anhängern dieses Triumvirats, besonders des Jakobus, fortwährend zu kämpfen (Gal. 2, 12). Es bildete den Anhaltspunkt des Judenchristenthums, und hinwiederum einen seiner Anhaltspunkte bildete die bevorzugte Stellung, die das gleichnamige Apostelkleeblatt bei Christi Lebzeiten eingenommen haben sollte. So ironisch der Apostel Paulus über jene drei vermeintlichen Säulen sich aussprach, sie blieben auch nach ihrem Tode noch als Hemmnisse des Fortschritts stehen, so lange zwei von ihnen persönlich, der dritte in einem gleichnamigen Doppelgänger, in der evangelischen Ueberlieferung die ersten Stellen bei Christo einnahmen. Dem Fortschritt hier Bresche zu machen, mußte das

1) Eusebius, Kirchengeschichte, II, 1, 4.

2) Bei Eusebius, a. a. O., 3.

Apostelriumvirat gesprengt werden, und dieß unternahm der vierte Evangelist.

Mit kühnem Griffe nahm er vor Allem den Johannes geradezu für die geistige Richtung in Beschlag. Der Griff war im Angesicht der Apokalypse und der geschichtlichen Erinnerung bis zum Verwegenen kühn, darum thut er ihn mit äußerster Behutsamkeit. Er nennt den Johannes in seinem ganzen Evangelium nicht, er läßt ihn nur errathen. Erst führt er ganz unscheinbar neben Andreas einen Ungenannten ein (1, 35. 41), der nur weder Petrus noch Philippus, noch Nathanael sein kann, da diese als später zu Jesu Gekommene von ihm unterschieden werden. Dann, nachdem weiterhin von Petrus, Andreas, Philippus, Thomas, zum Theil wiederholt, mit Namen die Rede gewesen, begegnen wir beim letzten Mahle Jesu einem ungenannten Jünger, den Jesus lieb hatte, der auch zunächst an seiner Brust zu Tische lag, und dem nun Petrus winkt, etwas von Jesu zu erfragen (13, 23 fg.). Nach der Gefangennehmung Jesu ist es „ein anderer Jünger", der als Bekannter des Hohenpriesters dem Petrus den Zutritt in dessen Palast verschafft (18, 15). Unter dem Kreuze sodann treffen wir wieder den Jünger, den Jesus lieb hatte (19, 26), durch dessen Augenzeugniß der Bericht über die Seitenwunde Jesu beglaubigt wird (V. 35), und gleich nachher werden wir verständigt, daß dieser Lieblingsjünger und der „andere Jünger", mithin ohne Zweifel auch der gleich Anfangs neben Andreas namenlos eingeführte, eine und dieselbe Person sind (20, 2). Endlich im Anhang des Evangeliums kommt unter sieben theils benannten theils ungenannten Jüngern abermals der Jünger, den Jesus liebte und der beim letzten Mahle an seiner Brust gelegen hatte, vor, und wird als der Verfasser des Evangeliums bezeichnet (21, 7. 20. 24). Ein Name wird aber auch hier nicht genannt, und daß wir uns unter dem so mysteriös angedeuteten Jünger gerade den Johannes zu denken haben, läßt sich aus dem vierten Evangelium für sich nicht streng beweisen. Die Vergleichung der drei ersten könnte uns weiter bringen, wenn etwas, das im vierten Evangelium dem andern oder dem Lieblingsjünger zugeschrieben ist, in jenen von Johannes erzählt würde; aber das ist nicht der Fall. Dennoch hat die kirchliche Ueberlieferung den Sinn des Verfassers ohne Zweifel richtig gefaßt, wenn sie in die-

sem ungenannten Jünger von jeher den Johannes sah. Denn sollten die nächsten Leser des Evangeliums verstehen, wer damit gemeint war, so mußte es ein im Entstehungsgebiete desselben sehr bekannter und angesehener Apostel sein; das war aber in Kleinasien und insbesondere in Ephesus, das uns äußere Zeugnisse wie innere Gründe als die Heimath des vierten Evangeliums bezeichnen, vorzugsweise Johannes. Daß der ungenannte Jünger zugleich Verfasser des Evangeliums gewesen, sagt zwar nur der spätere Anhang ausdrücklich; doch auch das Evangelium selbst will ihn als solchen höchst wahrscheinlich zu verstehen geben (19, 35). Aber dieser Johannes des vierten Evangeliums ist nicht mehr der judaistische Säulenapostel, der dem Paulus so viel zu schaffen machte, sondern als Busenjünger des johanneischen Christus, als Verfasser oder doch Gewährsmann des johanneischen Evangeliums, ist er zum Träger eines geistigen, universellen, selbst über Paulus hinausgeschrittenen Christenthums gemacht. Und dieser vergeistigte Johannes ist nun aus dem synoptischen Triumvirat herausgenommen und als Lieblingsjünger in einem Sinne, den die drei ersten Evangelien gar nicht kennen, über alle andern gestellt.

Von den beiden übrigen Gliedern dieses Triumvirats ist Jakobus geradezu verschwunden. Was den Bruder des Herrn, den Jakobus des geschichtlichen Triumvirats, betrifft, so wird in keinem Evangelium so ausdrücklich wie im vierten gesagt, daß die Brüder Jesu nicht an ihn geglaubt haben (7, 5). Daß sie nachmals gläubig geworden, darauf nahm der Verfasser entweder keine Rücksicht, oder wollte er andeuten, daß ihr judaistischer Glaube nicht viel besser als Unglaube gewesen sei. Jedenfalls, indem sein Jesus vom Kreuze herab den Jünger, den er liebte, seiner Mutter als ihren Sohn vorstellt, und dieser sie sofort zu sich nimmt (19, 26 fg.), so ist damit nach Baur's feiner Beobachtung Johannes an die Stelle der Brüder Jesu, insbesondere des Jakobus, gesetzt, der Busenjünger zugleich für den wahren geistigen Bruder des Herrn erklärt. Mit dieser Beseitigung des judaistischen Herrnbruders fiel für den vierten Evangelisten jede Veranlassung hinweg, ja er hätte seinem Zwecke zuwidergehandelt, wenn er dessen Doppelgänger, den Zebedaiden Jakobus, so wie die Synoptiker hervorgehoben hätte; daraus erklärt sich sein Schweigen

von demselben, das bei der Voraussetzung, der Verfasser des Evangeliums sei wirklich Johannes, der Bruder dieses Jakobus, gewesen, durch keine noch so glückliche Wendung der apologetischen Theologie begreiflich wird.

Konnte der Verfasser des vierten Evangeliums den Namen Jakobus vermeiden, sofern der Bruder des Herrn zu Jesu Lebzeiten noch nicht zu seinem nächsten Kreise gehört hatte, der Zebedaide aber früh hingerichtet, in der Ueberlieferung wenigstens der außerpalästinischen Gemeinden längst verblichen war: so ging dieß bei Petrus nicht an, der, bei Jesu Lebzeiten notorisch einer seiner vertrautesten Jünger, nunmehr als Haupt des Judenchristenthums, besonders seit sein Name mit der Welthauptstadt Rom in Verbindung gesetzt war, lebendig in der Kirche fortwirkte, und darum auch in ihrer Ueberlieferung fortlebte. Ein Evangelium, das von Petrus schwieg, wäre gar kein Evangelium gewesen, und eines, das ihn der auszeichnenden Züge, die man mit seinem Bilde zu verknüpfen längst gewohnt war, zu berauben versuchte, hätte nur in sehr beschränkten seitabstehenden Kreisen Anklang finden können. Das hatte der vierte Evangelist wohl erwogen. Daher entzieht er dem Apostelfürsten von seinen herkömmlichen Ehren nichts, berichtet sowohl von dem rühmlichen Beinamen, den Jesus ihm beigelegt (1, 43), als von dem glaubensstarken Bekenntniß, das er, allen andern Aposteln voran, von Jesu abgelegt hatte (6, 68 fg. vgl. Matth. 16, 16), läßt ihn überhaupt nicht seltener als die früheren Evangelisten, ja bei verschiedenen Anlässen noch mehr als diese, handelnd hervortreten; doch weiß er diesen vortheilhaften Zügen fast immer, und je näher die Geschichte ihrem Ausgang rückt, desto mehr, entweder ein leises Aber anzuhängen, das sie dämpft, oder sie zwischen Petrus und seinem Johannes in einer Art zu theilen, die den letztern in Vortheil setzt. So ist zwar der Eifer recht schön, mit dem Petrus beim letzten Mahle erst die Fußwaschung von Seiten Jesu gar nicht dulden, dann auch Hände und Haupt von ihm gewaschen haben will (13, 6—10); doch zeigt sich in diesem Umspringen von einem Aeußersten in's Entgegengesetzte zugleich ein Ungestüm, der über den tiefen Sinn des Thuns Jesu ohne feineres Verständniß hinwegfährt. Ebenso, wenn zwar alle Evangelisten von einem Jünger erzählen, der bei der Gefangenneh-

mung Jesu dem Knechte des Hohenpriesters ein Ohr abgehauen habe, aber nur der vierte als diesen Jünger den Petrus namhaft macht (18, 10), so legt er ihm auch damit nur einen weiteren Zug jenes fleischlichen Eifers bei, der ihm das Eindringen in den Geist seines Meisters erschwerte.

Die feine Berechnung des vierten Evangelisten zeigt sich nun aber erst in den Fällen recht, wo er dem Petrus seinen andern oder Lieblingsjünger an die Seite stellt. Von einem Falle sind wir oben ausgegangen, wie er nämlich zwar gleich den Synoptikern den Petrus unter den vier ersten mit Jesu in Verbindung kommen läßt, aber nicht als den ersten von allen, sondern als den dritten, während der muthmaßliche Johannes unter den beiden ersten ist, und nicht durch unmittelbare Berufung Jesu, sondern durch Vermittlung eines der beiden ersten. Dieser Vermittler ist hier sein Bruder Andreas; in andern Fällen ist es aber der Lieblingsjünger. Wie die Hellenen, die am letzten Passahfeste gern die Bekanntschaft Jesu gemacht hätten, sich nicht an Petrus, sondern an Philippus, dieser an Andreas, und beide sich dann an Jesum wenden (12, 20 fg.), so muß am letzten Mahle Petrus selbst, um herauszubringen, wen von seinen Jüngern Jesus als seinen Verräther bezeichnen wolle, den am Busen Jesu zu Tische liegenden Lieblingsjünger um seine Vermittlung ansprechen (13, 23 fg.). Nach der Gefangennehmung Jesu folgt ihm zwar auch im vierten Evangelium Petrus in den hohenpriesterlichen Palast; aber nicht blos geht auch der andere Jünger, wovon die übrigen Evangelien nichts wissen, mit hinein, sondern dieser ist es, der vermöge seiner Bekanntschaft mit dem Hohenpriester, dem Petrus erst den Eintritt verschaffen muß (18, 15). Bei der Kreuzigung und dem Tode Jesu lassen Matthäus und Marcus nur die mit ihm aus Galiläa gekommenen Frauen, Lucas zwar auch alle seine Bekannten, aber nur von ferne, zusehen (Math. 27, 55 fg. Marc. 15, 40 fg. Luc. 23, 49): der vierte Evangelist stellt die Frauen mit der Mutter Jesu nahe an das Kreuz, und gesellt ihnen hier den Lieblingsjünger bei, um ihn durch die Mutter Jesu in jenes ganz einzige Verhältniß zu diesem zu bringen, wovon schon oben die Rede gewesen ist. Am bezeichnendsten aber ist das Verfahren unseres Evangelisten in der Auferstehungsgeschichte, wo er dem nach Lucas zum Grabe laufenden

Petrus den Lieblingsjünger zur Seite gibt und jenem unvermerkt den Rang ablaufen läßt (20, 2—9); was dann der Verfasser des Anhangskapitels in der Fischzugsgeschichte nachgeahmt hat (21, 7).

Sehen wir von hier auf die Berufungsgeschichten zurück, so kann es uns nicht mehr einfallen, den synoptischen und den johanneischen Bericht über die Art, wie die Anschließung der ersten Jünger an Jesum vor sich gegangen, mit einander ausgleichen zu wollen, nachdem wir vielmehr in der johanneischen Darstellung eine Umarbeitung der synoptischen im Sinne der eigenthümlichen Stellung und Tendenz jenes Evangeliums erkannt haben. Wir dürfen uns aber auch Glück wünschen, durch diese Erkenntniß der apologetischen Künsteleien und Plackereien überhoben zu sein, durch welche es denkbar gemacht werden soll, wie dieselben Männer, nachdem sie sich, durch den Täufer oder wie Petrus durch seinen Bruder zu Jesu hingewiesen, bereits an diesen angeschlossen hatten, von ihm noch einmal wie ihm bisher fremde Menschen aufgefordert worden sein sollen, ihm nachzufolgen. Wenn Jesus bei Matthäus und Marcus zu Simon und Andreas sagt: „Kommet mir nach", und darunter zugestandenermaßen der bleibende Anschluß an ihn zu verstehen ist, so kann doch gewiß nichts Anderes gemeint sein, wenn er bei Johannes zu Philippus sagt: „Folge mir"; und wenn von Andreas und Johannes gleicherweise die beiden ersten wie der vierte Evangelist melden, sie seien Jesu nachgefolgt, so will augenscheinlich der eine Theil wie der andere sagen, sie haben Jesum fortan als Jünger begleitet, und es kann ebenso wenig nach dem von Johannes berichteten Anschlusse noch einer Aufforderung wie bei Matthäus und Marcus bedurft haben, als nach dieser Aufforderung und der ihr geleisteten Folge erst der Täufer jene Männer zu Jesu hingewiesen haben kann.

Dritte Mythengruppe.

Jesus als Wunderthäter.

71.

Die Wunder Jesu. Blindenheilungen.

Die Wunderthaten, die unsere Evangelien von Jesu berichten, können wir in zwei, oder wenn man will, drei Klassen eintheilen, sofern sie entweder an Menschen, oder an der außermenschlichen Natur, und die ersteren entweder an dem kranken oder dem erstorbenen menschlichen Organismus verrichtet worden sein sollen.

Davon haben wir in Betreff der ersten Klasse, der Krankenheilungen, in einer früheren Untersuchung [1]) bereits zugestanden, daß dergleichen vermeintliche Wunder, nur freilich auf ganz natürliche Weise, von Jesu wirklich bisweilen mögen bewirkt worden sein. Da das jüdische Volk von einem Propheten, und noch mehr vom Messias, Wunder, insbesondere auch wunderbare Heilungen, erwartete, und Jesus für einen Propheten, späterhin für den Messias galt, so müßte es, haben wir gesagt, selbst sonderbar zugegangen sein, wenn nicht manche Kranke in seiner Gegenwart, bei seiner Ansprache und Berührung, sich wirklich erleichtert gefühlt, bleibend oder doch vorübergehend gebessert gefunden hätten. Das fanden wir in dem Maße denkbarer, als die Leiden solcher Menschen der psychologischen Einwirkung offen standen, also bei Gemüths-, Nerven- und allenfalls auch Muskelleidenden eher als bei Hautkranken oder eines Sinnes Beraubten; während sich uns bei Verstorbenen oder gar bei außermenschlichen Naturgegenständen jede derartige Erklärung durchaus versagte. Die Erklärung der Wundererzählungen dieser letzteren Art haben wir nicht bei der Psychologie und Physiologie, sondern bei der Religionsgeschichte zu holen, sie liegt in den jüdischen und ur-

---

1) Erstes Buch, Nr. 42.

christlichen Erwartungen vom Messias; und sofern auch diejenigen Heilwirkungen Jesu, die wir als natürlich möglich anerkennen, ihm nicht gelungen wären, wenn man nicht das Vermögen dazu ihm als einem Propheten zugetraut hätte, so ist der Unterschied zwischen beiden nur der, daß, in Folge der jüdischen Erwartungen, der für den Messias oder doch einen Propheten geltende Jesus einen Theil jener Wirkungen wirklich hervorbrachte, ein ungleich größerer aber ihm hinterher in der Sage zugeschrieben wurde.

Das prophetische Programm, das den von Jesu erzählten Wundern zu Grunde liegt, haben wir schon oben kennen gelernt; es sind die Worte bei Jesaias (35, 5 fg.): „Dann öffnen sich die Augen der Blinden, und die Ohren der Tauben thun sich auf; dann hüpft wie ein Hirsch der Lahme, und es jubelt die Zunge des Stummen.“ Diese Stelle, obwohl sie in der ersten Abtheilung der jesaianischen Orakel steht, gehört doch wie die zweite der Zeit am Ende des Exils an, und schildert, wie vor Freude über die Erlaubniß zur Rückkehr die armen Verbannten alle ihre Leiden vergessen, sich von allen Uebeln geheilt fühlen werden. Wie nun aber alle dergleichen Weissagungen, nachdem mit der Heimkehr aus dem Exil die erwartete Glücksperiode sich nicht eingestellt hatte, weiter hinaus auf die messianische Zeit bezogen wurden, von der sich die Vorstellungen immer mehr in's Uebernatürliche steigerten: so wurde auch die ursprünglich nur bildlich gemeinte Weissagung von dem Sehen der Blinden, Hüpfen der Lahmen u. s. f. in der Folge wörtlich und eigentlich von den Wunderthaten des künftigen Messias gefaßt, und unsere evangelischen Wundererzählungen sind einem großen Theile nach nur die Ausführung der so verstandenen Prophetenstelle. Diese hat übrigens in der Art, wie Jesus sie auf sich angewendet haben soll, bereits etliche Veränderungen erfahren, auf die wir merken müssen. Jesus heißt (Matth. 11, 5) die Abgesandten des Täufers diesem melden, was sie, als durch ihn gewirkt, hören und sehen, nämlich: „Blinde blicken auf, und Lahme wandeln, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, und Todte werden auferweckt.“ Für's Erste also die Stummen, die in der Prophetenstelle aufgeführt sind, fehlen in der Rede Jesu, ohne Zweifel jedoch nur so, daß sie unter den von ihm genannten Tauben mitbegriffen sind, weil beide Uebel häufig verbunden erscheinen, wie

denn auch in den Evangelien die von Jesu geheilten Tauben meistens zugleich als stumm beschrieben werden (Matth. 9, 32. Marc. 7, 32 fg.). Dagegen ist von Reinigung Aussätziger und Auferweckung Verstorbener, wovon Jesus spricht, in der jesaianischen Stelle keine Rede; wohl aber kommen beiderlei Wunder in der alttestamentlichen Prophetenlegende vor: Elisa hat einen Aussätzigen geheilt, und er wie sein Meister Elia jeder einen Todten erweckt. Die Austreibung von bösen Geistern, die in den evangelischen Wundererzählungen eine so große Rolle spielt, fehlt sowohl in der Stelle des Jesaias als in der Prophetenlegende, weil in jenen früheren Zeiten Besessenheit noch nicht an der Tagesordnung war; sie fehlt aber auch in der Rede Jesu, die nur dasjenige als durch ihn erfüllt aufzählen sollte, was man nach alttestamentlichen Weissagungen oder Vorbildern von dem Messias erwarten konnte.

Es sind also zur Erzeugung der evangelischen Wundergeschichten von vorneherein zwei Factoren thätig gewesen, die man als einen idealen und einen realen Factor unterscheiden kann. Was in der jesaianischen Stelle von geheilten Blinden, Tauben, Lahmen gesagt wird, das ist, man mag es auslegen wie man will, doch auf keinen Fall von wunderbarer Wiederherstellung, sondern irgendwie uneigentlich und ideell zu nehmen; dagegen sind die Thaten des Elia und Elisa als wirkliche reale Wunderhandlungen erzählt, und die spätere jüdische Volksvorstellung erwartete dergleichen von dem Messias [1]). Ebenso sind in dem Spruche Jesu Matth. 11, 5, seinem ursprünglichen Sinne nach die Heilungen und Erweckungen ohne Zweifel nur moralisch und ideell, als Wirkungen der Predigt des Evangeliums an die Armen verstanden; die evangelische Sage hat sie reell, als wirkliche leibliche Wunder gefaßt, doch so, daß hin und wieder, besonders in der letzten, mystisch-künstlerischen Umbildung dieser Sage, wie wir sie im vierten Evangelium finden, der ursprüngliche ideelle Charakter jener Wunder von Neuem zum Vorschein kommt.

Nehmen wir zuerst die Heilungswunder klassenweise, und zwar in der Ordnung vor, welche der angeführte Ausspruch Jesu uns an die Hand gibt, so sprechen die Evangelisten sowohl sum-

---

1) S. oben, Einleitung, S. 151 fg.

marisch unter andern Kranken von vielen Blinden, denen Jesus das Gesicht wiedergegeben habe (Matth. 15, 30. Luc. 7, 21), als sie uns verschiedene besondere Heilungsgeschichten von solchen, mehr oder minder in's Einzelne ausgeführt, mittheilen. Gemein ist den drei ersten Evangelisten eine Blindenheilung, die Jesus auf der Reise nach Jerusalem, und zwar auf der letzten Hauptstation, Jericho, vorgenommen haben soll (Matth. 20, 29—34. Marc. 10, 46—52. Luc. 18, 35—43). Nach Matthäus und Marcus beim Hinausgehen aus der Stadt, nach Lucas beim Hineingehen; und gleich an dieser Abweichung können wir sehen, wie wenig es den Evangelisten auf dergleichen nähere Umstände, die dem historischen Schriftsteller wichtig sind, angekommen ist. Denn der einzige Grund, warum bei Lucas Jesus das Wunder schon vor der Stadt verrichten muß, ist der, daß von seinem Durchzuge durch die Stadt, von dem Matthäus und Marcus nichts Besonderes zu sagen wissen, Lucas etwas zu erzählen hatte, nämlich die Geschichte mit Zachäus; wollte er nun, wie er seit der Mitte seines achtzehnten Kapitels wieder thut, der Ordnung des Matthäus folgen, also (mit Weglassung der Geschichte von der Mutter der Zebedäussöhne, deren Redegehalt er einem spätern Orte vorbehielt) die Blindenheilung zunächst auf die Leidensverkündigung folgen lassen, so durfte Jesus, als er den Blinden heilte, Jericho noch nicht passirt haben, weil er sonst nicht mehr, was doch Lucas nachher erzählen wollte, in Jericho mit Zachäus könnte zusammengetroffen sein. Eine andere Abweichung ist, daß es bei Matthäus zwei Blinde sind, bei Marcus und Lucas nur einer, und daß Jesus bei Matthäus ihre Augen berührt, wovon die beiden andern Berichterstatter nichts sagen. Ganz ebenso läßt Matthäus Jesum gleichfalls mit zwei Blinden, die er heilte, in einem früheren Falle verfahren (9, 27—31), von dem die übrigen nichts wissen; und so mag ihm die Zweizahl und die Berührung aus der einen auch in die andere Erzählung hineingekommen sein, wie natürlicherweise eine solche Geschichte bald von einem, bald von zwei Blinden, bald aus dieser, bald aus jener Zeit und Gegend, und mit diesen oder andern Nebenumständen erzählt werden mochte: man wollte eben eine wunderbare Blindenheilung haben, auf die einzelnen Umstände kam es dabei nicht an.

Der Zug in der Erzählung, daß die Blinden Jesum beharr-

lich als Sohn David's anrufen, hat neuerlich Veranlassung gegeben, ihre Blindheit symbolisch von der Verblendung des Judenchristenthums zu verstehen, das in Jesu nur den Sohn David's sieht, bis er selbst ihm die Augen öffnet[1]). Daß nun Jesus, wenn er sich die Heilung Blinder zuschrieb, dieß ebenso nur bildlich verstand, wie wenn er in der angeblich dem Paulus zu Theil gewordenen Erscheinung sagt, er sende ihn zu den Heiden, um ihre Augen zu öffnen, daß sie sich von der Finsterniß zum Lichte kehren (Apostelgesch. 26, 18), dieß haben wir oben selbst darzuthun versucht. Daß aber Matthäus oder irgend einer der drei ersten Evangelisten bei ihren Blindenheilungsgeschichten an einen blos bildlichen Sinn gedacht haben, müssen wir aus dem Augenschein ihrer Erzählungen heraus in Abrede stellen. Die Idee: Christus der Eröffner blinder Geistesaugen, war, als jene Evangelisten schrieben, längst in der sinnlichen Vorstellung eines leiblichen Wunders untergegangen, und so sind auch die einzelnen Züge dieser Erzählungen so lange aus jener Wundervorstellung heraus zu erklären, als nicht, wie oben in der Fischzugsgeschichte, die geistige Beziehung unverkennbar durchschlägt; was in diesen synoptischen Blindenheilungsgeschichten nicht der Fall ist.

Zunächst ging der Bildungsproceß dieser Erzählungen nichts weniger als in der ideellen Richtung weiter. Schon in der Beschreibung der Blindenheilung bei Jericho thut sich zwar auch Lucas, noch weit mehr jedoch Marcus durch Züge hervor, die nur der Lebendigkeit und sinnlichen Anschaulichkeit dienen; wohin neben dem Namen und Vatersnamen des Blinden[2]) der Zuspruch der Leute und das Abwerfen des Obergewands von Seiten des zu Heilenden gehört. Dann hat er aber, wie unbefriedigt durch die einschlägigen Erzählungen seiner Vorgänger, auch noch eine eigene Blindenheilungsgeschichte, die er zwischen die Erzählungen vom Sauerteig der Pharisäer und vom Bekenntniß Petri eingeschoben, und nebst der ihm gleichfalls eigenthümlichen Heilungs-

---

1) Volkmar, Die Religion Jesu, S. 235. 250.

2) Man hat allerhand über die Quelle vermuthet, aus der Marcus die Namen Timäus und Bartimäus geschöpft haben möge. Wie, wenn die Quelle keine andere als das griechische Zeitwort τιμάω (ἐπετίμησε und ἐπετίμων, Matth. 31. Marc. 48) wäre?

geschichte eines Taubstummen sich ganz nach seinem Geschmacke zurecht gemacht hat (8, 22—26). Den Blinden, den man bei Bethsaida zu Jesu bringt, führt dieser vor Allem vor das Dorf hinaus: denn das Wunder ist ein Mysterium, das nicht vor die Ungeweihten gehört; weßwegen auch am Schlusse dem Geheilten, wie zwar hin und wieder auch bei Matthäus und Lucas, doch am geflissensten bei Marcus geschieht, die Bekanntmachung desselben verboten wird. Dann spuckt Jesus dem Blinden in die Augen, gerade wie der dienstwillige Procurator von Aegypten den von ihm zuerst als Imperator ausgerufenen Vespasian veranlaßte, einem angeblich Blinden in die Augen zu spucken[1]: weil bei magischen Augencuren in dem Volksaberglauben der Zeit der Speichel eine vorzügliche Rolle spielte. Weiter wird der Blinde nicht auf einmal vollkommen sehend, sondern, nachdem ihn Jesus auf das Spucken und erste Handauflegen hin gefragt hat, ob er etwas sehe, und zur Antwort bekommen, er sehe die Leute nur undeutlich wie Bäume herumwandeln, legt er ihm die Hände noch einmal auf die Augen, worauf nun erst die vollständige Herstellung erfolgt. Dieß sieht zunächst wie eine Schmälerung des Wunders aus, sofern die Heilkraft des Wunderthäters nicht als eine absolute erscheint, sondern mit dem Widerstande des Krankheitsübels gleichsam zu ringen hat; weßwegen auf diesen Zug ganz besonders die natürliche Wundererklärung ihre Vermuthungen gründet. Doch so ist es von Marcus nicht gemeint, vielmehr will er das Wunder, unbeschadet seiner Geltung als eines solchen, nur der Vorstellung näher bringen, indem er es in seine aufeinanderfolgenden Momente zerlegt: ein verfehltes Bemühen freilich, wobei es weit mehr verliert als gewinnt. Als Eingriff der absoluten Ursächlichkeit in die Kette der endlichen Ursachen ist das Wunder wesentlich ein plötzlicher Erfolg und wird durch Auseinanderziehen in einzelne Momente nur in Widerspruch mit sich selbst gebracht.

An Marcus sehen wir den Verfasser des vierten Evangeliums anknüpfen und zunächst auf der von jenem eingeschlagenen Bahn der Veranschaulichung und zugleich Steigerung des Wunders weitergehen. Statt der je zwei Blindenheilungsgeschichten bei Matthäus und Marcus hat er nur Eine (9, 1—41), die aber

---

1) S. Bd. III. Erstes Buch, S. 340.

ganz anders als die gleichfalls einzige bei Lucas alle weiteren überflüssig macht. Denn der Blinde, den Jesus nach Johannes, und zwar nicht in Bethsaida oder Jericho, sondern in der Hauptstadt selbst heilte, war kein gemeiner Blinder, sondern ein Blinder von Geburt an, also gleichsam ein absolut Blinder, dessen Heilung nur durch ein absolutes Wunder möglich war; ein Gedanke, den der Verfasser dem Geheilten selbst in den Mund legt, wenn er ihn den ungläubigen Juden entgegenhalten läßt (V. 32), seit die Welt stehe, sei es nicht erhört worden, daß Jemand einem Blindgeborenen die Augen aufgethan habe. Als äußeren anschaulichen Mittels zu seiner Heilung ferner bedient sich Jesus nicht blos des Speichels, er spuckt dem Blinden nicht unmittelbar in die Augen, sondern auf den Boden, und macht einen Teig an, den er ihm auf die Augen streicht; ein Zug, der zugleich dazu dient, aus der Wunderheilung eine äußere Bemühung, d. h. eine Sabbatverletzung zu machen. Der Teig mußte sofort wieder abgewaschen werden, wenn der Blinde der neu geschenkten Sehkraft froh werden sollte: daher schickt ihn Jesus, zwar nicht, wie einst der Prophet Elisa den aussätzigen Naeman an den Jordan (2 Kön. 5, 10), sondern zum nahen Siloahteiche, sich abzuwaschen, von wo er sehend zurückkommt. Alle diese Züge liegen nach der Seite theils der Steigerung, theils der Veranschaulichung und magischen Beleuchtung des Wunders; wozu überdieß kommt, daß der Thatbestand desselben mit einer Peinlichkeit, von der die älteren Evangelien bei ihren Wundergeschichten nichts wissen, durch ein ordentliches Zeugenverhör festgestellt wird. Die Reden der Nachbarn, als der wohlbekannte blinde Bettler sehend zurückkommt, sind für sich bloße Vermuthungen, weil die Aehnlichkeit täuschen kann; seine eigene Aussage auf ihr Befragen ist mehr, besonders da er seinen Wohlthäter nicht näher kennt, mithin insofern unbefangen ist; doch vor der Obrigkeit, wohin der Evangelist ihn gefordert werden läßt, um der Sache officielle Beglaubigung zu geben, genügt auch sie nicht, seine Eltern werden gerufen, die auch allein glaubhaft bezeugen können, daß ihr Sohn in der That von Geburt an blind gewesen ist. Bleibt auch so etwa noch ein Zweifel, so wird er durch die Bemerkung niedergeschlagen, daß die jüdische Obrigkeit auf das Bekenntniß Jesu als des Messias den Synagogenbann gesetzt hatte: blieb gleich-

wohl der Mensch nicht blos bei seiner Aussage über das Thatsächliche seiner Heilung, sondern verbarg auch seinen Glauben an die prophetische Würde Jesu nicht, so redete er sich selbst zu Schaden; was er, wie der Evangelist zu verstehen geben will, nicht gethan haben würde, wenn er nicht fest von dem an ihm geschehenen Wunder überzeugt gewesen wäre.

Doch indem der vierte Evangelist die Wunder auf den Gipfel der äußeren Realität führt, und hierin die besonders von Marcus eingeschlagene Richtung vollendet, sucht er zugleich, wie keiner seiner Vorgänger, ihre ideelle Bedeutung in's Licht zu stellen. So wird hier das Wunder gleich von vorneherein nicht durch ein Hülfsgesuch des Leidenden, sondern durch eine dogmatische Streitfrage, welche die Jünger an seinen Zustand knüpfen, eingeführt, eine Streitfrage, die von Jesu dahin beantwortet wird, dieser Mensch sei eigens deßwegen blind geboren worden, damit sich in seiner Heilung durch ihn Gottes allmächtiges Wirken offenbaren könne. Diese Offenbarung oder Verherrlichung Gottes durch den Sohn besteht aber bei Johannes nicht blos darin, daß Jesus etwas vollbringt, das die menschliche Kraft übersteigt, und das zugleich durch seinen wohlthätigen, menschenfreundlichen Charakter Gottes würdig ist; sondern es ist in der Regel eine Seite an dem Wirken Gottes und seines Schöpferwortes, die sich in der Wunderhandlung Jesu gleichsam bildlich abspiegelt. Der göttliche Logos ist nach alexandrinischer Lehre das Lebens- und Lichtprincip für die Welt, die Nahrung für die Seelen: in jeder dieser Eigenschaften stellt sich der johanneische Jesus durch ein oder mehrere Wunder dar. Was das unserige betrifft, so hieß es im Prolog von dem Logos: „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht scheint in die Finsterniß, aber die Finsterniß nahm es nicht auf . . . Die ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, sofern sie an seinen Namen glaubten“ (1, 4 fg. 12). Wenn nun am Schluß unserer Wundererzählung, nachdem die jüdischen Obern sich unverbesserlich gezeigt, der Geheilte aber seinen Glauben an Jesum als den Sohn Gottes erklärt hat, Jesus sagt: „Zum Gerichte bin ich in die Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen, und die Sehenden blind werden“; und wenn dann auf die Frage der Pharisäer, ob er auch sie für Blinde erkläre? Jesus zur Ant-

wort gibt, wenn sie das wären, d. h. sich dafür erkennten, wäre es gut, mit dieser Erkenntniß fehle ihnen aber auch die Fähigkeit der Besserung (9, 39—41): so sehen wir deutlich: der erst leiblich, dann geistig sehend gewordene Blindgeborene stellt in sich diejenigen Menschen dar, welche, obwohl von Hause aus der Welt, also der Finsterniß angehörig, doch die Fähigkeit und den Willen haben, das Licht in sich aufzunehmen, und dadurch Kinder Gottes zu werden; die Juden hingegen diejenigen welche sich dem Licht verschließen und in der Finsterniß, d. h. in der Sünde bleiben. Zur Durchführung des Gegenbildes würde es eigentlich gehören, daß, wie der leiblich Blinde und geistig seiner Blindheit sich Bewußte nicht blos geistig, sondern auch leiblich sehend wird, ebenso die leiblich und vermeintlich auch geistig Sehenden zuletzt nicht blos ihrer geistigen Blindheit überführt, sondern auch mit leiblicher geschlagen würden. Allein das würde der Erklärung des johanneischen Christus widersprechen, daß er nicht gekommen sei, die Welt zu richten, sondern selig zu machen, und daß der Ungläubige schon in sich selbst gerichtet sei (3, 17 fg. 12, 47 fg.). Von Jesus, als dem göttlichen Schöpferworte, kann nur Bejahendes, nur Leben, Licht und Heil ausgehen, er darf kein Strafwunder thun und braucht auch keines zu thun; die Creatur, die sich ihm verschließt, braucht er nur in dem Zustande der Unseligkeit zu lassen, worin sie ohne ihn von selbst schon sich befindet, so ist sie gestraft genug.

So ist das Wunder bei Johannes in allen seinen Zügen von der idealen Auffassung durchleuchtet, es ist durchaus symbolisch, aber zugleich durchaus real; es wäre der größte Mißverstand, zu meinen, der vierte Evangelist wolle nicht sagen, das so Bedeutsame sei zugleich wirklich so vorgegangen. Wie wenig bei ihm eins das andere ausschließt, aber auch wie seltsam eine solche Weltanschauung sich gestaltet, sehen wir noch aus einem einzelnen Zuge der Erzählung. Von dem Namen des Teichs, worin Jesus den Blinden sich waschen heißt, dem hebräischen Worte Siloah, das ohne Zweifel einen Wassererguß bedeutet, gibt der Evangelist die Auslegung, es heiße ein Abgesandter (V. 7); die Quelle und der Teich waren ihm also durch ihren Namen eine Weissagung auf den gottgesandten Jesus oder den dahin abgeschickten Blinden, eine Weissagung, die aber dennoch zugleich als reales Wasser existirte.

72.

Heilungen von Gelähmten.

Als die zweite Art von Leidenden, denen durch ihn geholfen werde, führt Jesus in der mehrerwähnten Antwort an den Täufer Lahme auf. Lahme sind auch unter den mancherlei Kranken, die man vor der zweiten Speisung zum Behuf der Heilung zu Jesu bringt; wo dann das Volk sich wundert, als es unter sehend gemachten Blinden u. dgl. auch Lahme gehen sieht (Matth. 15, 30 fg.). Sonst ist häufiger von Paralytischen, was Luther durch Gichtbrüchige übersetzt, die Rede (Matth. 4, 24. 8, 6. 9, 2); der Wortbedeutung nach wären das solche Kranke, denen auf einer Seite die Muskeln gelöst, d. h. gelähmt sind; während die Beschreibung des Kranken Matth. 9, 2 fg. auf völlige Lähmung, wenigstens der Füße, die des andern, Matth. 8, 5 fg., auf ein schmerzhaftes Gichtleiden geht. Daß Jesus dergleichen Kranke geheilt haben mußte, lag in der sinnlich verstandenen Weissagung des Jesaias (35, 6): „Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch"; eine Weissagung, der (V. 3) die Aufforderung vorhergeht: „Kräftigt euch, ihr aufgelösten (oder schlaffen) Kniee!" wo die griechische Uebersetzung das gleiche Wort hat, womit Lucas (5, 18. 24) den Paralytischen bezeichnet. Daß die jesaianische Stelle die Wurzel dieser Wundergeschichten ist, tritt in den evangelischen Erzählungen nicht so augenfällig zu Tage, wie in einer, die wir in der Apostelgeschichte finden. Bekanntlich ist hier das erste Wunder, wodurch die Apostel nach dem Pfingstfeste ihre höhere Ausrüstung bethätigen, die durch Petrus vollbrachte Heilung eines Lahmen, der vor dem Tempel in Jerusalem bettelte. Wenn von diesem, nachdem ihn Petrus im Namen Jesu aufstehen und gehen geheißen und ihm die Hand gereicht hatte, gesagt wird, alsbald haben sich seine Füße und Knöchel gefestigt und er sei aufgesprungen, gestanden und gegangen, dann mit den Aposteln in den Tempel getreten und darin umhergegangen und gesprungen (Apostelgesch. 3, 7 fg.), so ist in dem wiederholt hervorgehobenen Springen des Lahmgewesenen das bei Jesaias verheißene Springen wie ein Hirsch nicht zu verkennen; während die gefestigten Beine und Knöchel

an die Kräftigung der aufgelösten Kniee in derselben Weissagung erinnern.

Die Geschichte von dem Knechte des Hauptmanns von Kapernaum, den überdieß nur Matthäus als paralytisch bezeichnet, wird uns später unter einem andern Gesichtspunkte begegnen; die classische Heilungsgeschichte eines Paralytischen in den Evangelien ist die von dem Manne, den man, gleichfalls in Kapernaum, auf einem Bette zu Jesu bringt, und dem dieser erst die Vergebung seiner Sünden ankündigt, dann, als die Schriftgelehrten daran Anstoß nehmen, ihn aufstehen und sein Bett heimtragen heißt (Matth. 9, 1—8. Marc. 2, 1—12. Luc. 5, 17—26). Mit der Frage, ob die Heilung eines solchen Kranken auf natürlich psychologischem Wege mittelst des Zutrauens, das er zu Jesu als einem Propheten haben mochte, möglich gewesen, haben wir hier nichts mehr zu thun; wir haben die Möglichkeit im Allgemeinen im vorigen Buche nicht bestritten; jedenfalls aber sind diese evangelischen Erzählungen nach der Vorstellung von dem Messias als Wunderthäter so umgebildet, daß das etwa zu Grunde liegende Thatsächliche nicht mehr auszuscheiden ist. Die Freiheit, die man sich in der Umgestaltung solcher Geschichten nahm, zeigt sich uns hier auch in den Abweichungen der einzelnen Evangelisten von einander. Matthäus sagt nur einfach, Jesus sei über den See hinüber wieder in seine Stadt Kapernaum gekommen, da haben sie ihm einen Gelähmten auf einem Bette liegend gebracht, und da er ihren Glauben gesehen, habe er den Kranken der Vergebung seiner Sünden versichert. Den Glauben der Leute, der Träger und des Kranken selbst, erkannte Jesus nach Matthäus eben aus der Mühe, die sie sich mit dem Herbeischleppen desselben gaben; dem Lucas schien diese Glaubensprobe noch nicht besonder genug, und da er ohnehin die spätere Einsprache der Schriftgelehrten, denen er noch die Pharisäer hinzufügt, dadurch einleiten zu müssen glaubte, daß er sie gleich Anfangs um Jesum versammelt sein ließ, so macht er ihr Gedränge lieber vollends so groß, daß die Männer mit ihrer Tragbahre nicht zu Jesu hindurchdringen können, sondern sich veranlaßt sehen, mit derselben den absonderlichen Weg über das Dach des Hauses einzuschlagen, und den Kranken auf seinem Bette von oben her mitten in's Zimmer vor Jesum hinabzulassen. Daß Jesus in einem Hause gewesen,

hat Lucas wenigstens nicht aus Matthäus; er bedurfte aber diesen Zug, um die eigenthümliche Glaubensprobe herauszubringen, die er sich ausgedacht hatte. Bei dem Wege durch das Dach, oder durch die Ziegel, wie er sich ausdrückt, dachte Lucas ohne Zweifel an die Oeffnung, die nach morgenländischer Bauart in dem platten mit Backsteinen belegten Dache der Häuser angebracht war, und mittelst deren man von Innen auf das Dach und von da wieder in das Haus gelangte; durch diese ließ man, nach der Vorstellung des Evangelisten, da eine stehende Treppe fehlte, und eine Leiter hier nicht wohl zu gebrauchen war, das Bett mit dem Kranken, wie es scheint, an Stricken, in den Raum, wo Jesus lehrte, hinunter. Ob der Verfasser des zweiten Evangeliums diese Beschaffenheit paläſtinischer Häuser nicht kannte, ob er den Glaubenseifer der Leute in ein noch helleres Licht setzen wollte: genug, er nimmt von der in dem Dache schon vorhandenen Oeffnung keine Notiz, sondern läßt die Leute, deren Zahl er von den vier Ecken des Bettes auf vier bestimmte, eine solche erst brechen, ohne zu bedenken, daß er damit die unmittelbar darunter befindliche Versammlung der Gefahr aussetzte, von den herabfallenden Backsteinen erschlagen zu werden. Daß eine solche Uebereilung ganz in der Art des Marcus ist, wird Niemand leugnen, der sich auch nur der Geschichte von dem unfruchtbaren Feigenbaum erinnert; eben damit aber auch diese Erzählung unter denjenigen sich merken, die jeden Gedanken an Marcus als Urevangelisten unmöglich machen.

Ein diesem verwandtes Heilungswunder lassen die drei ersten Evangelisten am Sabbat vor sich gehen, so daß, wenn in dem vorigen Falle der Stein des Anstoßes für die Schriftgelehrten der war, daß Jesus sich das Recht, Sünden zu vergeben, anmaßte, in diesem seine heilende Thätigkeit als Verletzung des Sabbats in Anspruch genommen wird. Schon die Anordnung, daß sämmtliche Synoptiker die Heilung der verdorrten Hand unmittelbar nach der Geschichte von dem Aehrenraufen am Sabbat einreihen (Matth. 12, 9—14. Marc. 3, 1—6. Luc. 6, 6—11), zeigt uns, daß es ihnen dießmal weniger um das Wunder an sich, als darum zu thun ist, daß es gerade am Sabbat verrichtet wurde. Die Art und der Umfang der Sabbatfeier war ein zwischen Jesus und dem pharisäischen Judenthum streitiges Thema, das uns daher in den Evangelien unter verschiedenen Formen wiederkehrt. Der

Streit konnte sich an jede auch ganz natürliche Thätigkeit knüpfen, wie an das Aehrenraufen der Jünger, das im mosaischen Gesetze nicht als Beeinträchtigung fremden Eigenthums gefaßt, und insofern im Allgemeinen erlaubt war (5 Mos. 23, 25), und da es keine eigentliche Arbeit heißen konnte, besonders im Falle des Bedürfnisses, von Jesu auch am Sabbat als unverfänglich betrachtet, dagegen von dem Pedantismus späterer Gesetzausleger unter die am Sabbat verbotenen Geschäfte gerechnet wurde. Hatte Jesus bei einem Anlaß dieser Art der pharisäischen Einrede das Beispiel David's entgegengehalten, der in einem Nothfall auch keinen Anstand genommen hatte, mit den sonst nur den Priestern vorbehaltenen Schaubroden im Tempel seinen und der Seinigen Hunger zu stillen: so mochte er in solchen Fällen, wo nicht eigenes Bedürfniß, sondern fremde Noth, der er abhelfen wollte, ihn zu der vermeintlichen Sabbatsverletzung veranlaßte, sich des Beispiels von dem Hausthier bedienen, das aus einer dringenden Gefahr zu retten der Eigenthümer auch am Sabbat unbedenklich die Hand anlege. Daß auch diese Beweisführung als ihre Veranlassung keineswegs nothwendig ein Wunder voraussetzt, vielmehr auch zu jeder ganz natürlichen Handlung wohlthätiger Hülfsleistung paßte, erhellt ebenso von selbst, wie daß, nachdem man einmal Wunder von Jesu zu erzählen pflegte, gerade auch solche, am Sabbat verrichtet, als ein passender Anlaß dazu erscheinen mußten. Dieß konnten sie, selbst wenn sie durch das bloße Wort Jesu bewirkt gedacht wurden, da eine Rabbinenschule jener Zeit sogar das Trösten der Kranken am Sabbat untersagte.

Das Wort von dem Schaf, das am Sabbat aus der Grube gezogen wird, hat hier übrigens blos Matthäus; bei Marcus und Lucas legt Jesus den lauernden Pharisäern nur die Frage vor, was denn sie am Sabbat für erlaubt halten, Gutes oder Böses zu thun, eine Seele zu retten oder zu verderben? Dagegen hat Lucas den Spruch vom Hausthier mit unwesentlichen Abweichungen in zwei andere Wundergeschichten eingerahmt: zum abermaligen Beweise, daß bei den Erzählungen dieser Art der Schwerpunkt weniger in dem Wunder, als in dem auf die rechte Sabbatfeier bezüglichen Spruche Jesu lag. Das einemal (Luc. 14, 1—6) trifft Jesus am Sabbat bei einem Pharisäermahle einen Wassersüchtigen, und nachdem er ihn, trotz des bedenklichen Schweigens

der Pharisäer auf seine Frage, ob man am Sabbat heilen dürfe, geheilt hat, legt er den Pharisäern die weitere Frage vor, wer von ihnen denn, wenn sein Esel oder Ochse am Sabbat in den Brunnen falle, Anstand nehmen werde, ihn alsbald herauszuziehen? Das anderemal (13, 10—17) ist es in einer Synagoge eine schon achtzehn Jahre krankhaft zusammengebückte Frau, die er durch Wort und Handauflegung aufrichtet, und dem Einspruche des Synagogenvorstehers durch die Frage begegnet, ob nicht ein jeder von ihnen seinen Ochsen oder Esel auch am Sabbat von der Krippe löse, um ihn zur Tränke zu führen? wobei die Abweichung in dem Bilde in dem Umstande ihre Veranlassung hat, daß das Uebel der Frau als ein Gebundensein durch den Satan, wovon Jesus sie losgemacht habe, gefaßt ist.

Unter diesen Heilungen ließe sich besonders die letztere, wenn sie uns in einem streng geschichtlichen Bericht aufbehalten wäre, als eine auf psychologischem Wege durch den Eindruck des Worts und der Berührung Jesu auf den Glauben der Kranken bewirkte Heilung begreifen; wie denn ein ganz verwandtes Beispiel aus neuerer Zeit von Dr. Paulus urkundlich erhärtet ist[1]. Um so weniger fügt sich die plötzliche Heilung eines Wassersüchtigen einer solchen Betrachtung; und die Geschichte von der verdorrten Hand hat in der hebräischen Prophetenlegende ein zu augenscheinliches Vorbild, als daß wir über ihren Ursprung zweifelhaft sein könnten. Wie öfters, so unterscheidet sich auch hier die neutestamentliche Wundergeschichte von der alttestamentlichen dadurch, daß in der letzteren das Uebel zuerst zur Strafe wunderbar verhängt, dann wunderbar gehoben wird; während in der ersteren dem Geiste des Evangeliums gemäß das Uebel gegeben ist und durch den menschenfreundlichen Wunderthäter nur hinweggenommen wird. So ist es dort (1 Kön. 13, 4 fg.) ein göttliches Strafwunder, daß dem götzendienerischen Jerobeam die frevelhaft gegen einen Propheten Jehova's ausgestreckte Hand augenblicks verdorrt, d. h. so erstarrt, daß er sie nicht mehr an sich ziehen kann; und erst als auf des Königs Ansuchen der Prophet bei Jehova Fürbitte für ihn einlegt, erfolgt durch ein zweites und zwar Gnadenwunder ihre Wiederherstellung. In der evangelischen Erzählung ist die

1) S. Bd. III, Erstes Buch, S. 339.

Hand des Leidenden schon vorher durch Krankheit starr, und zwar zeigt sich diese Starrheit nicht wie bei dem König, bei dem sie die Strafe für ein frevelhaftes Handausstrecken war, darin, daß er sie nicht an sich ziehen, sondern umgekehrt nicht ausstrecken konnte; und von Jesu wird sie hierauf in der Art geheilt, daß er sie wieder ausstrecken kann. Wenn wir nun aber vergleichen, wie es dort von Jerobeam heißt (V. 4): „Und siehe, es verdorrte seine Hand, die er ausstreckte"; hier (Matth. V. 10. Marc. V. 1): „Und siehe, da war ein Mensch mit einer verdorrten Hand"; dann dort am Schlusse (V. 6): „Und die Hand des Königs ward wieder hergestellt und ward wie vorher"; hier (V. 13): „Und seine Hand ward wieder hergestellt und gesund wie die andere"; so wird man die Nachbildung schwerlich verkennen. Daß aber die Heilung gerade auch solcher Uebel in jener Zeit von einem Manne erwartet wurde, der „die Gunst des Himmels und eine Zuneigung höherer Wesen" genoß, dafür zeugt die mehrerwähnte Erzählung bei Tacitus, wornach dem Vespasian in Alexandrien neben einem angeblich Blinden auch einer, der an der Hand litt (nach Sueton war es einer mit einem lahmen Bein), zur Erprobung seiner Wunderkraft in den Weg gestellt wurde[1]).

Auch bei dieser Klasse von Wundern finden wir wieder alle in den früheren Evangelien zerstreut vorkommenden Momente im vierten Evangelium zusammengefaßt und wie einerseits gesteigert, so andererseits vergeistigt, und ebenso finden wir wieder, daß die Darstellung des vierten Evangelisten zunächst an die des zweiten anknüpft. Die Geschichte von dem Kranken am Bethesdateich zu Jerusalem (Joh. 5) betrifft einen Lahmen, wie die Heilungsgeschichte des Paralytischen zu Kapernaum: sie ist aber zugleich die Geschichte einer Sabbatheilung, wie die von dem Menschen mit der verdorrten Hand, von dem Wassersüchtigen und dem zusammengebückten Weibe. Dabei überbietet sie die erstere Geschichte theils durch den glänzenden Schauplatz, auf dem sie vorgeht, theils durch die Angabe der langen Dauer der Krankheit, die bei dem Paralytischen zu Kapernaum fehlt, bei der zusammengebückten Frau aber nur auf achtzehn Jahre, statt wie hier bei Johannes auf achtunddreißig, lautet; die Sabbatheilungsgeschichten aber sucht

1) Tacit. Hist. IV, 81. Sueton. Vespas. 7.

sie durch die tiefere Fassung der Frage, worin zugleich die Vergeistigung und Symbolisirung der ganzen Wundererzählung liegt, zu übertreffen.

Der Teich Bethesda (von dem wir außer der Erzählung des vierten Evangelisten weder bei Josephus noch bei den Rabbinen eine Kunde finden) mit seinen fünf Hallen voll Blinder, Lahmer und anderer Leidenden ist gleichsam ein großes Krankheitstheater, auf dem der erhabene Wunderarzt auftritt und sich den am längsten und hartnäckigsten Leidenden auswählt, um sich an ihm auf's glänzendste als das lebenspendende göttliche Schöpferwort zu bethätigen. Daß an dem Teiche für sich schon höhere Kräfte walteten, sofern von Zeit zu Zeit ein Engel niederstieg, das Wasser zu bewegen, worauf dann der zuerst Hineingestiegene geheilt wurde[1]), daß aber diese Engelwirksamkeit zur Rettung gerade des Rettungsbedürftigsten sich unzureichend erweist, das stellt Jesum, der ihm Rettung bringt, um so höher; während dieser Zug in Verbindung mit der ganzen Beschreibung der wundersamen Heilanstalt zugleich die Vermuthung nahe legt, es möge etwas Symbolisches darunter verborgen sein. Man hat die 38 Krankheitsjahre als Gegenbild der 38 Jahre betrachtet, welche das Volk Israel in der Wüste zubringen mußte, ehe es in das Land der Verheißung gelangte (5 Mos. 2, 14)[2]); und bei den fünf Hallen wundert es mich, daß man nicht an die fünf Bücher Mosis denken will, denn diese sind doch hauptsächlich unter den Schriften zu verstehen, in denen, wie Jesus eben aus Anlaß dieses Wunders bemerkt (5, 39. vgl. 45 fg.), die Juden das ewige Leben zu haben meinen; worin sie es aber ohne Christus ebenso wenig finden, als jener Kranke in den Hallen des Bethesdateiches ohne ihn Heilung fand. Im Sinne der gläubigen Ausleger soll mit dieser symbolischen Auffassung der historischen Geltung der Erzählung nicht zu nahe getreten sein; die Meinung ist vielmehr, durch göttliche Fügung habe Jesus hier einen Menschen antreffen müssen, der durch die Jahre seiner Krankheit als Typus des Volkes

1) Für die Aechtheit von V. 4, der die Notiz von dem Engel enthält, sprechen die gewichtigsten kritischen Gründe; vgl. Hengstenberg's Commentar z. d. St.

2) Krafft, Chronologie und Synopse, S. 98. Hengstenberg, Commentar zum Evangelium Johannis, I, 300.

Gottes, als „der kranke Mann Juda“, wie Hengstenberg sich im modernsten Zeitungsstyl ausdrückt, sich darstellte. Auf unserem Standpunkte ist die geschichtliche Geltung der Erzählung schon vorher dahingefallen, und die muthmaßliche Nachweisung ihrer symbolischen Bedeutung hat für uns nur den Werth, auch für die einzelnen Züge der Dichtung bestimmtere Erklärungsgründe an die Hand zu geben; ohne daß jedoch das Unsichere solcher Deutungen uns in der Ueberzeugung von dem jedenfalls ungeschichtlichen Charakter derartiger Erzählungen irre machen könnte.

Daß die johanneische Erzählung insbesondere aus der synoptischen von dem Gichtbrüchigen zu Kapernaum herausgebildet ist, läßt sich an verschiedenen Zügen erkennen, die beiden gemeinsam sind. So fehlt die Beziehung auf die Sündenvergebung auch bei Johannes nicht, nur daß er das vorläufige: „Deine Sünden sind dir vergeben!“ in ein nachträgliches: „Sündige nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres widerfahre!“ (V. 14) verwandelt hat. Unverkennbar aber ist die Bezugnahme in der Art, wie der wunderthätige Befehl Jesu an den Kranken in den beiden Erzählungen ausgedrückt ist. Die Synoptiker haben denselben zweimal, einmal noch problematisch in der Frage an die Pharisäer, was sie für leichter halten, zu einem solchen Menschen zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben! oder: Stehe auf (Marcus: nimm dein Bett) und wandle! Hierauf als wirklichen Befehl an den Kranken: Stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim! Da der vierte Evangelist keine Ankündigung der Sündenvergebung vorangeschickt hatte, so hat er auch jene Vorfrage nicht, sondern nur den wirklichen Befehl, den er nun aber aus jenen beiden Reden bei den Synoptikern zusammensetzt. Er hält sich an die erstere Form, doch so, daß er, wie auch schon Marcus thut, aus der zweiten das aufzupackende Lager heraufnimmt; daß er sich dabei aber insbesondere an Marcus gehalten hat, erhellt daraus, daß beide zur Bezeichnung dieses Lagers in einem absonderlichen Worte zusammentreffen. Matthäus nennt es zweimal mit dem gewöhnlichsten Worte Bett; Lucas einmal ebenso, zweimal mit dem verkleinernden Worte Bettchen, zuletzt umschreibend: das, worauf der Kranke lag. Dagegen gebraucht Marcus durchaus, d. h. viermal, und ebenso Johannes fünfmal ein Wort, das zwar auch sonst im Neuen Testament nicht unerhört, doch so besonder

ist, wie wenn wir im Deutschen etwa Pritsche sagen wollten [1]), und das daher, da es sich bei Johannes sonst nicht, wohl aber bei Marcus wiederfindet, eine Benützung des letztern durch den erstern wahrscheinlich macht.

Eigen ist dem vierten Evangelium auch hier wieder wie bei der Geschichte von dem Blindgeborenen die Veranstaltung, daß der Thatbestand des Wunders durch ein förmliches Verhör sicher gestellt wird. Die Juden, d. h. die jüdischen Obern, wie sie den Menschen sein Bette daherschleppen sehen, bemerken ihm, das sei am Sabbat nicht erlaubt. Er erwidert, der ihn zum Gehen befähigt, habe es ihn geheißen. Sie wollen wissen, wer das gewesen sei? Er erklärt, das selbst nicht zu wissen, da Jesus, dem Volk ausweichend, nach Ertheilung des Wunderbefehls weggegangen war. Erst nachher trifft er mit dem Geheilten im Tempel wieder zusammen, wo er ihm die oben besprochene Ermahnung gibt, und bei dieser Gelegenheit muß der Mensch seinen Namen erfahren haben, denn jetzt erst zeigt er den Juden an, Jesus sei es gewesen, der ihn gesund gemacht. Während nun aber in der Geschichte des Blindgeborenen (der übrigens den Namen Jesu bereits kannte, nur sonst nichts von ihm wußte) die Inquirenten noch weiter in ihn und seine Angehörigen dringen, um die Art des Uebels und seiner Heilung durch Jesus näher zu erforschen, machen sie hier, sobald Jesus als der Urheber der Sabbatsverletzung ermittelt ist, Halt, um ihren Angriff gegen diesen zu wenden. Hier ist dann aber die Darstellung sehr wenig anschaulich. „Darum verfolgten ihn die Juden“, heißt es, „weil er das am Sabbat that. Jesus aber antwortete ihnen“ u. s. f. Antworten nun kann man auf eine Einwendung, einen Vorwurf, eine Anklage; Verfolgung dagegen, wenn sie nicht in der sinnlichen Wortbedeutung genommen werden kann, ist ein länger fortgesetztes Thun, dem man sich entziehen, wovor man sich in Acht nehmen, aber worauf man nicht antworten kann. Nach der ersten angeblichen Antwort Jesu heißt es dann weiter: „Darum suchten ihn die Juden noch mehr zu tödten“; und darauf „antwortet“ Jesus

---

1) Das Wort κράββατος, das auch noch Marc. 6, 55. Apostelgesch. 5, 15. 9, 33 in derselben Bedeutung eines tragbaren Krankenbetts vorkommt. Vgl. Catull. Carm. 10, 22.

abermals, und zwar in längerer Rede, die den Juden, wenn sie ihn tödten wollten, dazu alle Zeit und Gelegenheit geben mußte. Man sieht: sobald der Geheilte Jesum bei den Juden als den Urheber der Sabbatsentweihung angegeben hatte, ist für den Erzähler die Scene zu Ende, es ist ihm fortan nur noch um die Rede Jesu zu thun, die er daran knüpfen wollte, und die er daher als angebliche Antwort auf eine Verfolgung so ungenügend einleitete.

Diese Rede hatte der Evangelist gleich Anfangs in Aussicht genommen, als er dieses Heilungswunder auf den Sabbat verlegte. Die Jesu angemuthete Unthätigkeit am Sabbat sollte ihm Veranlassung geben, seine nimmer ruhende göttliche Logosnatur hervorzukehren. Daher bedient er sich zur Abwehr der jüdischen Vorwürfe nicht der praktischen Argumente vom Ochsen und Esel, oder von David und den Schaubroden, wie bei den Synoptikern (dergleichen übrigens dem Verfasser des vierten Evangeliums, wie aus 7, 23 zu sehen, nicht unbekannt waren), sondern des metaphysischen, daß, wie Gott, sein Vater, ohne Unterbrechung durch eine Sabbatruhe wirke und schaffe, so auch ihm als dem Sohne, der sich in all seinem Thun nach dem Vater richte, ein unabläßiges Wirken gebühre. Die Lehre von dem ununterbrochenen Schaffen Gottes war eine Grundlehre der jüdisch-alexandrinischen Philosophie; dem Logos, als dem Vermittler der Wirksamkeit Gottes in der Welt, kam dieselbe nie rastende Thätigkeit zu: die Würde Jesu als des fleischgewordenen Logos ließ sich bei keinem Anlaß nachdrücklicher in's Licht setzen, als wenn die jüdischen Gegner sein göttlich unbegränztes Wirken durch ihr nationales Sabbatgesetz zu beschränken versuchten. Mit Recht ist daher gesagt worden, daß von dem Lehrsatze des johanneischen Prologs (1, 4): „In ihm, dem Logos, war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen", die letzte Hälfte in der Geschichte vom Blindgeborenen, die erste in unserer Geschichte zur Anschauung gebracht sei[1]; wobei nur darauf beharrt werden muß, daß im Sinne des Evangelisten diese Geschichten ebenso als durchaus wirkliche, wie als durchaus symbolische Vorgänge zu fassen sind.

Daß nun aber diese ganze Rede von dem vierten Evange-

---

1) Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 176.

listen frei gebildet ist, zeigt sich außer der Verwandtschaft ihres Grundgedankens mit dem philonischen System für's Andere in dem unhistorischen Zuge, der im vierten Evangelium beständig wiederkehrt, daß, wo Jesus Gott seinen Vater nennt, die Juden darin eine wesentliche Gleichstellung mit Gott finden (V. 18); was den wirklichen Juden nicht einfiel, die an die Bezeichnung des Messias, ja auch gemeiner Könige, als Söhne, d. h. Schützlinge und Statthalter Gottes, wie an etwas ganz Unverfängliches gewöhnt waren. Für's Dritte zeigt es sich noch darin, daß eine Reihe von Sätzen dieser Rede theils im Prolog (vgl. V. 37 mit 1, 18), theils sonst, als Worte des Evangelisten (vgl. V. 32 mit 19, 35; V. 44 mit 12, 43), oder des Täufers (vgl. V. 20 mit 3, 35) vorkommen, noch mehrere im ersten johanneischen Briefe sich wiederholen (vgl. V. 24 mit 1 Joh. 3, 14; V. 34 und 36 fg. mit 1 Joh. 5, 9; V. 38 mit 1 Joh. 1, 10; V. 40 mit 1 Joh. 5, 12; V. 42 mit 1 Joh. 2, 15); wovon das Letztere freilich nur für denjenigen ein Wahrscheinlichkeitsbeweis ist, der den ersten johanneischen Brief für früher als das Evangelium hält, übrigens auch das Erstere schon hinreicht, um das von allen Seiten her sich aufdrängende Ergebniß in Betreff der Reden Jesu im vierten Evangelium zu verstärken.

73.

Heilungen von Aussätzigen, Tauben und Stummen.

Auf die Lahmen folgen in der Rede Jesu (Matth. 11, 5) die Aussätzigen, wie in seiner Ansprache an die Zwölfe bei deren Aussendung (Matth. 10, 8) diese unter andern Krankenheilungen insbesondere auch zur Reinigung von Aussätzigen ermächtigt werden. Aus der jesaianischen Stelle wie die Blinden und Lahmen konnte Jesus die Aussätzigen nicht nehmen, da der Prophet ihrer dort keine Erwähnung thut; wie sie denn auch in das Bild von der neubelebenden, alle Schäden vergessen machenden Freude des Volks über das Ende der Verbannung, das er entwerfen wollte, nicht wohl paßten. Aber als Programm der messianischen Wunder wurde jener prophetische Ausspruch, wie schon oben erinnert, aus dem prophetischen Vorbilde ergänzt. In der Prophetenle-

gende spielt der Aussatz eine große Rolle, wie er unter den in Judäa herkömmlichen Krankheiten, und demgemäß im mosaischen Gesetz (3 Mos. 13. 14) eine solche spielte. Ein so bösartiges, hartnäckiges, besonders auch durch die Absperrung, die seine ansteckende Eigenschaft nothwendig machte, schreckliches Uebel eignete sich vorzugsweise, als göttliche Strafe oder Prüfung (man denke an die Erzählung von Hiob), wie die Heilung von demselben als göttliche Wohlthat gefaßt zu werden. Unter den Wunderzeichen, zu denen Jehova den Moses, um ihn beim Volke zu beglaubigen, befähigt, nimmt daher das Hervorbringen und Schwindenmachen des Aussatzes eine der ersten Stellen ein (2 Mos. 4, 6 fg.). Jehova heißt ihn seine Hand in den Busen stecken und wieder herausziehen, da war sie schneeweiß von Aussatz, und nachdem er sie zum zweitenmal hineingesteckt und herausgezogen, war sie wieder wie sein übriges gesundes Fleisch. Ist dieß nur gleichsam ein göttliches Wunderspiel, so wird es ein andermal mit der Verhängung und Wegnahme des Aussatzes bitterer Ernst. Als Mirjam, Mose's Schwester, sich beigehen ließ, gegen ihren Bruder zu meutern, entbrannte der Zorn Jehova's wider sie, und sie ward aussätzig wie Schnee; erst auf Aaron's Fürsprache bei Moses und dessen Verwendung bei Jehova ward sie nach siebentägiger Absperrung als rein wieder aufgenommen (4 Mos. 12, 1—15). Besonders berühmt und in einer Stelle des dritten Evangeliums (Luc. 4, 27) auch von Jesu selbst erwähnt, ist die Heilung eines Aussätzigen durch den Propheten Elisa, aus dessen Geschichte auch sonst so manche Züge in die Geschichte Christi gekommen sind (2 Kön. 5, 1 fg.). Der syrische Feldherr Naeman, der am Aussatze litt, spricht den Propheten um Heilung an; wie ihm aber dieser ein siebenmaliges Baden im Jordan verordnet, meint der Kriegsmann mit Verdruß sich auf eine gewöhnliche Badekur verwiesen, da er vielmehr erwartet hätte, der Prophet werde zu ihm treten, unter Anrufung Jehova's seines Gottes, mit seiner Hand über die kranke Stelle fahren, und so den Aussatz wegschaffen. Doch läßt er sich überreden, die Vorschrift des Propheten zu befolgen, und sieht sich nach siebenmaliger Untertauchung im Jordan vollständig geheilt; während der Prophet sich gleich darauf veranlaßt findet, den Aussatz auf seinen gewinnsüchtigen Diener Gehasi zu übertragen.

Auch hier ließ die messianische Hoffnung, wenigstens wie sie in das Christenthum einging, die strafende Seite des alttestamentlichen Wunders weg, aber die heilende und gnadenreiche durfte dem Messias nicht fehlen. So ist denn gleich unter den ersten Kranken, die Jesum um Heilung ansprechen, in sämmtlichen synoptischen Evangelien (Matth. 8, 1—4. Marc. 1, 40—45. Luc. 5, 12—16) ein Aussätziger, der vor ihm niederfällt und die Ueberzeugung ausspricht, wenn er nur wolle, könne er ihn rein machen. Jesus, indem er ihn anrührt, spricht seinen Willen aus, und augenblicklich ist der Mensch so rein, daß ihm Jesus anbefehlen kann, sich zuversichtlich dem Priester zur Besichtigung zu stellen und das Reinigungsopfer bereit zu halten. Dieser Erzählung durch die Vermuthung zu Hülfe zu kommen, der Mensch sei wohl, ohne es zu wissen, schon so viel wie heil, der Aussatz im letzten Abblättern begriffen gewesen, und Jesus habe ihm dieß nur eröffnet, ihn also nicht rein gemacht, sondern nur für rein erklärt, diese rationalistische Wendung ist der evangelischen Erzählung gegenüber ebenso gewaltsam, als sie auf unserem Standpunkte bis zum Lächerlichen überflüssig ist. Wir haben hier einen prophetisch-messianischen Mythus deutlichsten Gepräges, der keiner natürlichen, sondern nur der genetischen Erklärung bedarf, die wir gegeben haben.

Eine zweite Aussatzheilung findet sich noch bei Lucas, und zwar sind es hier gleich zehn Aussätzige auf einmal, denen die Heilkraft Jesu zu Gute kommt (17, 11—19). Als er, auf der Reise nach Jerusalem begriffen, auf der Gränze zwischen Galiläa und Samarien hinzog, begegneten ihm vor einem Dorfe zehn aussätzige Männer, die in gesetzlicher Entfernung stehen blieben, aber ihn mit lauter Stimme anriefen, sich ihrer zu erbarmen. Er, ohne sie, wie den Kranken im vorigen Falle, zu berühren, oder auch nur zu sich her zu rufen, forderte sie auf, hinzugehen und sich den Priestern zu zeigen: und indem sie hingingen, wurden sie rein. Hier wäre nun die Geschichte als Wundergeschichte eigentlich zu Ende, und wir würden sie insoweit einfach als eine Variation der vorigen betrachten, wobei uns nur die bedeutende Steigerung der Zahl, von eins auf zehn, einigermaßen Wunder nehmen könnte. Allein die Erzählung des Lucas ist damit noch nicht abgeschlossen. Sondern, wie sich die Zehne nun geheilt er-

kennen, da gehen neune von ihnen ihrer Wege weiter, Einer aber kehrt um, seinem Wohlthäter fußfällig zu danken, und dieser Eine ist ein Samariter. Ihm gegenüber spricht sich Jesus mißbilligend über die neun Juden aus, welche die Erfüllung der Dankespflicht gegen Gott einem Nichtjuden überlassen haben; während er den Samariter mit der Erklärung entläßt, sein Glaube habe ihm geholfen.

In dieser Schlußwendung haben wir nun auf der einen Seite die Nachbildung des Schlusses der Geschichte von Elisa und Naeman zu erkennen, den die vorige Aussatzgeschichte unberücksichtigt gelassen hatte. Denn Naeman, als er sich geheilt sah, war ebenfalls umgekehrt, dem Propheten zu danken und den Gott Israels als den einzig wahren Gott anzuerkennen, und er war ebenso ein Fremder, wie hier der Samariter. Und auch als den Einzigen unter Mehreren hatte ihn Jesus bei Lucas dargestellt, wenn er sagte (4, 27), viele Aussätzige seien zu des Propheten Elisa Zeit in Israel gewesen, und keiner von ihnen rein geworden, als allein Naeman der Syrer: ähnlich wie hier zwar Zehne rein wurden, aber keiner dem Naeman gleich sich durch Dankbarkeit dessen würdig erwies, als allein ein Samariter. Den Naeman entläßt Elisa, nachdem er seine Geschenke ausgeschlagen, mit den Abschiedsworten: „Gehe hin in Frieden." Statt dessen verabschiedet Jesus den dankbaren Samariter mit der auch sonst bei Wundergeschichten vorkommenden Formel: „Gehe hin, dein Glaube hat dir geholfen." Daß nun die letzteren Worte, die bei der Heilung der blutflüssigen Frau (Luc. 8, 48) oder des Blinden bei Jericho (Luc. 18, 42) vollkommen an ihrer Stelle sind, hieher nicht passen, ist leicht zu sehen: denn wenn der Samariter um des in seiner Umkehr zu Jesu bewiesenen Glaubens willen geheilt worden war, wodurch waren denn die übrigen geheilt worden, die einen solchen Glaubensbeweis nicht gaben? Es ist also diese Schlußrede von dem Evangelisten aus andern Wundergeschichten hieher übergetragen; ohne sie aber hat die Erzählung in der Frage Jesu, ob sich denn unter den zehn Geheilten keiner gefunden habe, der Gott die Ehre hätte geben mögen, als dieser Fremde? einen ebenso lehrhaften Schluß, wie die Parabel vom barmherzigen Samariter in der Frage (10, 36), wer von diesen Dreien sich an dem unter die Räuber gefallenen als sein Nächster bewiesen habe? was dann gleichfalls ein Fremder ist.

Mit dieser dem Lucas eigenthümlichen Gleichnißrede hat überhaupt unsere ihm gleichfalls eigenthümliche Wundergeschichte die auffallendste Aehnlichkeit; beide gehören zu seinen Samaritergeschichten, die mit der Tendenz seines Evangeliums so eng zusammenhängen. Hier ist der einzig Dankbare unter Zehn, wie dort der einzig Barmherzige unter Dreien, ein Samariter, während beidemale die übrigen, sämmtlich ächte und gerechte Juden, undankbar und unbarmherzig sich beweisen. Die Zehnzahl wie die Dreizahl sind runde für eine Gleichnißrede geeignete Zahlen, wie uns die erstere z. B. in dem Gleichniß von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1 fg.) begegnet. Daß nun diese Geschichte gleich der vom barmherzigen Samariter von Jesu ursprünglich als Gleichnißrede vorgetragen, später aber geschichtlich aufgefaßt worden sei, möchten wir nicht sagen. Wenn einer von einem unbestimmten Subjekt, wie einem König, einem Säemann, einem Reisenden, oder auch von einem dritten mit beliebigem Namen, wie von einem Lazarus, etwas mit lehrhafter Nutzanwendung erzählt, so ist die Parabel leicht zu erkennen; erzählt er aber etwas von sich selbst, so muß Jeder meinen, das sei ihm wirklich so begegnet, und ist dieß nicht der Fall, so hat er entweder ungeschickt eingekleidet, oder die Leute hinter's Licht geführt. Eines so wenig wie das Andere haben wir ein Recht, Jesu zur Last zu legen, und können darum in der vorliegenden Wundergeschichte nur das Werk eines Späteren sehen, der dem alten prophetisch messianischen Thema von der Aussatzheilung diese heidenfreundliche Wendung gab, sei es, daß ihm dabei die Parabel vom barmherzigen Samariter im Sinne lag, oder daß er selbst auch der Urheber von dieser war.

Bei dieser Klasse von Wundergeschichten läßt uns das vierte Evangelium im Stich; von Aussätzigen ist in demselben keine Rede. Der Grund ist wohl, daß in der reinlichen Griechenwelt Kleinasiens, in welcher der Verfasser sich bewegte, dergleichen Uebel nicht so, wie unter den Juden in Paläſtina, an der Tagesordnung waren; daß sie sich auch nicht so wie Blindheit und Lahmheit in seine Symbolik, die sich in den Gegensätzen von Licht und Finsterniß, Leben und Tod bewegt, einfügen ließen.

Das Letztere ist auch mit den Tauben der Fall, die in der Antwort Jesu an die Abgesandten des Täufers den nächsten Platz

einnehmen. In der jesaianischen Stelle, aus der diese wieder genommen sind, werden neben ihnen noch besonders Stumme aufgeführt; in dem Griechischen der Evangelien bezeichnet dasselbe Wort Taube und Stumme, und so kommt es, daß Matthäus und Lucas, die in jener Antwort Jesum nichts von Stummen, sondern nur von Tauben sprechen lassen, die durch ihn das Gehör wieder erlangen, umgekehrt unter ihren Wundergeschichten zwar von Stummen erzählen, die Jesus redend gemacht, aber nichts von Tauben, denen er das Gehör wieder geschenkt habe; während Marcus zweimal, einmal in einer ihm eigenthümlichen Heilungsgeschichte, das anderemal in einer, wo die beiden Andern nur von Besessenheit wissen, Taubheit und Stummheit verbindet.

Von diesen Erzählungen verhalten sich jedenfalls die beiden ersten bei Matthäus als Doubletten. Wenn man das einemal (9, 32—34) einen dämonisch stummen Menschen zu Jesus bringt, der nach Austreibung des Dämons redet, worüber das Volk als über etwas, dessengleichen in Israel noch nicht erschienen, sich verwundert, die Pharisäer aber sagen, Jesus treibe die Dämonen aus durch den obersten der Dämonen; das anderemal (12, 22—24. vgl. Luc. 11, 14) ein Besessener zu Jesu gebracht wird, der blind und stumm ist, Jesus ihn heilt, daß er sprechen und sehen kann, das Volk in dem Wunderthäter den Davidssohn vermuthet, die Pharisäer aber sagen, er treibe die Dämonen nur durch Beelzebub, den obersten der Dämonen, aus: so ist ja wohl augenscheinlich, der Verfasser des ersten Evangeliums hat in einer seiner Quellen die Geschichte als Heilung eines dämonisch Stummen, in einer andern als Heilung eines dämonisch Blindstummen vorgefunden, wie dergleichen Geschichten in verschiedenen Formen und Verknüpfungen umliefen, und hat nun in der Meinung, es seien zwei verschiedene Vorfälle, beide Erzählungen, die eine an einer früheren, die andere an einer späteren Stelle, seinem Evangelium einverleibt; während Lucas, wenn auch nicht die wahre Bewandtniß erkannt, doch die Einrückung von zwei so ganz ähnlichen Geschichten in sein Evangelium für überflüssig gehalten hat.

Daß man Stumme zugleich für besessen hielt, ist bei den unheimlichen Gebärden solcher Leidenden auf dem Standpunkte des Dämonenglaubens natürlich; weniger nahe liegt es bei Blinden; indeß wenn wir sehen, wie dieser Wahn selbst Gliederkrank-

heiten, wie die der zusammengebückten Frau, in seinen Kreis gezogen hatte, so darf uns die Annahme dämonischer Besitzung als Ursache der Blindheit nicht allzusehr Wunder nehmen. Etwas Anderes ist es, wenn ein Kranker, den Matthäus mondsüchtig nennt, doch mit Lucas als einen Dämonischen beschreibt, von dem einzigen Marcus zugleich als stumm und taub bezeichnet wird (9, 17. 25). Da dieß jener Fall ist, wo die Kraft der Jünger nicht ausreicht, sondern Jesus selbst sich in's Mittel schlagen muß, so sieht man, Marcus hat durch Häufung der Uebel, vielleicht im Hinblick auf den dämonisch Stummen bei Matthäus, den Fall als einen besonders schwierigen darstellen wollen.

Hat Marcus schon hier in Ausmalung theils der Zustände des Kranken, theils der Scene zwischen seinem Vater und Jesu, sich mit sichtbarem Behagen gehen lassen (worauf wir später zurückkommen), so ist die Geschichte von dem schwerredenden Tauben (7, 32—37) mit der schon oben betrachteten Blindenheilung bei Bethsaida das wahre Musterstück einer Wundererzählung im Geschmacke unseres zweiten Evangelisten. Zu dem mysteriösen Beiseitenehmen des Kranken und dem vergeblichen Verbot am Schlusse, das Geschehene auszubreiten, kommt hier noch das aramäische Wort, womit Jesus den verschlossenen Ohren des Tauben sich zu öffnen befiehlt, das der Verfasser, der es seinen Lesern übersetzen muß, recht wie ein Zauberwort in seiner fremdartigen Ursprache wiedergibt. Die Ausmalung des allmähligen Fortschreitens der Heilung, wie bei jener Blindengeschichte, finden wir hier nicht; dafür ist die Manipulation Jesu, im Zusammenhang damit, daß hier ein doppeltes Gebrechen zu heben war, desto ausführlicher beschrieben: mit dem Speichel, den er dort unmittelbar in die Augen spuckt, bestreicht er hier die Zunge, in die Ohren aber legt er die Finger; wozu noch ein Seufzen und gen Himmel Blicken kommt, das einen Affect in die Scene bringt, den wir nur im vierten Evangelium in der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus wiederfinden. Wenn dann am Schlusse das Volk in übermäßiger Verwunderung ausruft: „Wohl hat er Alles gemacht, die Tauben macht er hörend, und die Sprachlosen redend", so heißt dieß nichts Anderes, als daß Jesus hiemit geleistet habe, was man nach der Prophetenstelle von dem Messias erwartete, was also Jesus, sobald er aus bessern Gründen als

Messias anerkannt war, geleistet haben mußte, er mochte es wirklich geleistet haben oder nicht.

74.

Heilungen von Besessenen.

Der Ordnung jener Rede Jesu zufolge, nach deren Anleitung wir seine Wunderthaten betrachten, kämen wir jetzt an seine Todtenerweckungen; allein es sind noch verschiedene Arten von Heilungswundern zurück, die, in jener Rede nicht aufgeführt, gleichwohl in Erwägung gezogen sein wollen.

Unter diesen stehen die Dämonenaustreibungen oben an, deren Jesus dort keine Erwähnung thut, wo er sich nur auf diejenigen Wunder beruft, die man nach Maßgabe theils der Weissagung, theils des Vorgangs der alttestamentlichen Propheten von dem Messias erwartete; zu deren Zeiten aber, selbst der spätesten, von Besessenheit noch keine Rede war. Daß nun unter allen Heilungen, welche die Evangelien von Jesu erzählen, die Heilung solcher Uebel, die man aus dämonischer Besitzung ableitete, am meisten natürliche Möglichkeit und geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat, ist schon früher auseinandergesetzt worden: hat Jesus überhaupt Kranke geheilt, so sind gewiß vermeinte Dämonische darunter gewesen.

Daraus folgt aber nicht, daß die Berichte von solchen Heilungen, wie sie uns in den Evangelien vorliegen, historisch genaue Berichte sind; im Gegentheil, keine dieser Heilungen können wir uns ganz so, wie sie erzählt ist, natürlicherweise geschehen denken, und es wäre auch seltsam, wenn die Anregung, welche die Vorstellung einer persönlichen Gegenwart böser Geister und eines Zusammenstoßens derselben mit dem Messias der Einbildungskraft gab, sich nicht in vielfacher Ausschmückung solcher Geschichten bethätigt hätte. Von den summarischen Angaben, daß Jesus oder seine Jünger Dämonen ausgetrieben haben (jenes Matth. 4, 24. 8, 16. Marc. 1, 34. 39. 3, 11. Luc. 4, 41. 6, 18; dieses Matth. 10, 1. 8. Marc. 3, 15. 6, 7. 13. Luc. 9, 1. 10, 17. 20), und von solchen Erzählungen abgesehen, wo die Besessenheit nur

in zweiter Linie, als Ursache anderer Krankheitsübel, erscheint, wie bei den Stummen und Blindstummen der vorhin betrachteten Geschichten, oder wo der Kranke, weil es sich um eine Heilung in die Ferne handelt, im Hintergrunde bleibt, wie die dämonische Tochter des kananäischen Weibes, haben wir in den synoptischen Evangelien drei Fälle dieser Art, wovon der erste als ein einfacher, die beiden andern als verwickelte, schwierige Fälle beschrieben sind.

Schon in jenen summarischen Angaben wird bei Lucas und Marcus besonderes Gewicht darauf gelegt, daß die Dämonen in den Besessenen Jesum als den Messias erkannt haben. Die unreinen Geister, sagt Marcus (3, 11. vgl. Luc. 4, 41), wenn sie seiner ansichtig wurden, fielen ihn an und schrien: Du bist der Sohn Gottes! worauf ihnen Jesus, wenn er sie überhaupt zum Worte kommen ließ (vgl. Marc. 1, 34), bei schwerer Strafe verbot, ihn als solchen weiter bekannt zu machen. Den Messias, der sie sammt ihrem Oberhaupte dereinst der Verdammniß überantworten sollte (Matth. 8, 29. 25, 41. Marc. 1, 24. Luc. 4, 34. Offenb. 20, 1 fg. 10), mußten die Dämonen ja wohl kennen, und vermöge ihrer durchschauenden geistigen Natur werden sie keinen dafür gehalten haben, der es nicht wirklich war; hatten sie also in Jesus den Messias erkannt, so war dieß auf dem Standpunkte der jüdischen Volksvorstellung ein starker Beweis, daß er dieß in der That gewesen war. Zugleich ergab sich für die Darstellung der wirksame Contrast, daß, während Jesus unter seinen Volksgenossen den Glauben an ihn als Messias zu pflanzen sich vergebens abmühte, er bei den scharfsichtigeren Dämonen umgekehrt nur zu wehren hatte, daß sie ihn nicht mehr als seine Bescheidenheit zuließ, für den Messias ausriefen. Da nun aber wir in den Dämonischen nur natürlich kranke Menschen sehen, so können wir ihnen auch kein solches Durchschauen Jesu in seiner tiefsten Bedeutung zuschreiben, d. h. wir können nicht annehmen, wie es die Evangelisten offenbar darstellen, daß, sobald ein solcher Mensch Jesu zum erstenmal ansichtig geworden sei, er ihn, ohne sonst etwas von ihm zu wissen, als den Messias erkannt habe; sondern wo ein solches Erkennen stattfand, da werden wir voraussetzen müssen, daß etwas vorangegangen war, das den Kranken natürlicherweise auf jene Ueberzeugung führen konnte.

Einen solchen erklärenden Umstand gibt die evangelische Erzählung von dem Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum (Marc. 1, 21—28. Luc. 4, 31—37) selbst an die Hand, wenn sie Jesum vorher einen Lehrvortrag halten und damit gewaltigen Eindruck auf die Versammlung machen läßt. Dadurch konnte sich ein Anwesender, der an dämonischen Zuständen litt, leicht so aufgeregt finden, daß er in einen Paroxysmus fiel, in welchem er in der Rolle des Dämon den gewaltigen Mann Gottes bat, ihn doch in Frieden zu lassen. Die Evangelisten freilich setzen beides nicht in ursächlichen Zusammenhang, sondern lassen den Dämon seine Erkenntniß rein aus sich selber schöpfen, so daß er Jesum, auch wenn dieser nicht gesprochen hätte, als das, was er war, erkannt haben würde. Auch lassen sie ihn Jesum nicht blos für einen Propheten, sondern für den Heiligen Gottes, d. h. für den Messias erklären, was am ersten Anfang der Wirksamkeit Jesu undenkbar erscheint, da einer sehr glaubhaften Ueberlieferung zufolge die Ansicht, daß Jesus der Messias sei, selbst seinem nächsten Kreise erst viel später aufgegangen ist; es gibt also unsere Erzählung jedenfalls entweder die von dem Besessenen Jesu zuerkannte Würde zu hoch an, oder sie ist um vieles zu früh gestellt. Aus dem Eindruck nun aber, den Jesus durch seine Rede, seine Persönlichkeit und Alles, was in der Gegend von ihm verlautete, auf den Kranken machte, läßt sich dann auch der Erfolg, wie die Evangelisten ihn angeben, natürlich erklären. Erkannte der Mann in Jesu auch nur einen Propheten, so mußte er ihm nach jüdischer Vorstellung eine höhere gottverliehene Kraft zum Kampfe gegen die Macht des Bösen, also gegen das Dämonenreich, zutrauen, und sobald Jesus, diese Meinung theilend oder benützend, dem Dämon auszufahren gebot, so konnte dies die Wirkung haben, wie sie uns erzählt wird, daß unter gewaltigen Zuckungen eine Krisis erfolgte, die dem krankhaften Zustand ein Ende machte; ob für immer, wissen wir freilich hier so wenig als irgendwo sonst bei diesen evangelischen Erzählungen; unerhört indeß wäre auch eine bleibende Heilung eines solchen Uebels durch psychologischen Eindruck nicht.

Eine andere Bewandtniß hat es mit der sämmtlichen Synoptikern gemeinschaftlichen Erzählung von dem oder den besessenen Gadarenern (Matth. 8, 28—34. Marc. 5, 1—20. Luc. 8, 26—39).

Sie ist das Prachtstück unter den evangelischen Besessenengeschichten, mit allem Möglichen und Unmöglichen, welches Letztere ja in gewissen Kreisen immer den größten Eindruck macht, reichlich ausgestattet. In Betreff dieser Ausstattung übrigens weichen die verschiedenen Berichte nicht unbedeutend von einander ab, indem Züge, die sich bei Marcus und Lucas finden, in der Darstellung des Matthäus fehlen. Umgekehrt ein Mehr in Vergleichung mit jenen hat der Letztere insofern, als er von zwei Besessenen spricht, während die beiden anderen nur von einem wissen. Diese Abweichungen hat man zu seinem Nachtheil ausgelegt, und in seinem Berichte nur eine sehr verwaschene Ueberlieferung gefunden, in welcher insbesondere die Mehrheit der Dämonen in dem Einen Kranken sich zu einer Mehrheit von Dämonischen umgestaltet habe; allein ebenso gut könnte umgekehrt, um die Mehrheit der Dämonen in jedem einzelnen Kranken desto bestimmter hervorzuheben, im späteren Wiedererzählen nur noch von Einem Kranken gesprochen worden sein. In allen übrigen Stücken wenigstens erscheint die Erzählung des Matthäus denen der beiden anderen gegenüber als die einfachere. Schon in seiner Beschreibung des Zustandes der beiden Besessenen sagt er mit den wenigen Worten, sie seien sehr wild gewesen, so daß Niemand des Wegs, wo sie hausten, gehen konnte, so viel als die anderen mit ihrer, besonders bei Marcus, bis zur Ueberladung ausführlichen Schilderung. Die Anrede der Besessenen an Jesum ist sodann bei allen drei Berichterstattern im Wesentlichen dieselbe, wie in der vorigen Geschichte: die Frage, was er von ihnen wolle, und die Bitte, sie nicht vor der Zeit unglücklich zu machen; von der es aber natürlicher ist, daß der Besessene sie that, da Jesus in seine Nähe kam, als daß er, wie es im Unterschiede von Matthäus besonders bei Marcus dargestellt ist, zu dem gefürchteten Manne von ferne herbeigelaufen sein sollte. Der Erzähler, als fände er es selbst nicht recht denkbar, sucht es durch einen vorangegangenen Befehl Jesu, der Dämon solle ausfahren, zu motiviren; ein Befehl, von dem man nun aber nicht begreift, wann ihn Jesus ausgesprochen haben soll, wenn doch der Besessene vorher nicht in seiner Nähe war. Natürlicher freilich ist jene Darstellung des Matthäus nur vom Standpunkte des Wunders aus; denn daß ein kranker Mensch dieser Art in Jesu beim ersten

Anblick den Messias erkannt haben sollte, ist am jenseitigen Seeufer, wo diese Geschichte spielt, und wo Jesus noch wenig bekannt war, noch schwerer denkbar als auf der galiläischen Seite. Wie viele Dämonen in jedem der Besessenen gewesen, ja daß überhaupt in Einem mehrere gewesen seien, ist im ersten Evangelium nicht gesagt; die Frage Jesu nach dem Namen des Dämon und die Antwort, er heiße Legion, weil ihrer viele seien, ist Zuthat des zweiten und dritten Evangeliums. Und leicht könnte man vermuthen, diese sei nur aus dem folgenden Zuge erschlossen, den Matthäus mit den andern gemein hat, der Bitte der Dämonen nämlich, in die Schweine fahren zu dürfen: dieß konnte eine Zahlengleichheit der Dämonen mit den Schweinen vorauszusetzen scheinen, weßwegen dann der Heerde hier eine Legion dort gegenübergestellt wurde.

Der Zug mit den Schweinen ist derjenige, woran selbst starkgläubigen Auslegern der Glaube auszugehen pflegt; denn auch wer die Besetzung menschlicher Seelen durch böse Geister denkbar findet, kann sich ein gleiches Verhältniß derselben zu Thierseelen nicht leicht vorstellen, und selbst wer sich diese Vorstellung noch zumuthet, muß sofort über den Widerspruch stutzig werden, der in dem angeblichen Benehmen der bösen Geister liegt. Erst sollen sie sich, um nicht in den Höllenabgrund oder außer Lands zu müssen, das Quartier in den Schweinen erbeten, unmittelbar darauf aber, als ihnen die Bitte gewährt war, durch den diesen Thieren gegebenen Antrieb, sich in den See zu stürzen, das erbetene Quartier selbst zerstört haben. So dumm werden wirkliche Teufel nicht gehandelt haben, wohl aber konnte eine Sage oder Dichtung in solchen Widerspruch verfallen, wenn sie bei Entwerfung ihrer verschiedenen Züge sich von verschiedenen Zwecken und Rücksichten leiten ließ. Da hier nicht blos eine einfache, sondern eine in jeder Art ausgezeichnete Austreibungsgeschichte gegeben werden sollte, so mußten die Dämonen nicht blos aus dem Menschen ausfahren, sondern zum Beweis, daß sie ihn wirklich verlassen hatten, in einen andern Gegenstand hineinfahren; als solcher eignete sich für unreine Geister am besten das unreine Thier, das Schwein, und war es deren eine Heerde, so konnte daraus auch für die Dämonen eine Mehrheit abgeleitet, und damit für die ganze Geschichte eine weitere Steigerung ge-

wonnen werden. Das Fahren in die Schweine ließ sich durch eine Bitte der Dämonen motiviren, die sich aus der Zeitvorstellung ergab, daß dergleichen Wesen lieber als Parasiten in einem, sei es auch thierischen Körper, als körperlos in der Einöde oder gar in der Hölle sein mögen. Nun aber, daß sie wirklich in die Schweine gefahren waren, worin sollte sich das zeigen? Sprechen, wie aus den Menschen, konnten sie doch wohl aus den Schweinen nicht; zu Boden Fallen und Verzuckungen waren bei den wunderlichen Bewegungen, welche diese Thiere ohnehin oft machen, kein sicheres Zeichen: es blieb nichts, als was die Thiere für sich gewiß nicht gethan haben würden, daß sie selbst in den Tod rennen mußten, d. h. von den Dämonen in den Tod gejagt wurden; ein Zug, der an sich, von dem besondern Fall und der vorhergegangenen Bitte der bösen Geister abgesehen, zu deren zerstörungslustigem Wesen trefflich paßte. Von dergleichen Austreibungsproben wurde in jener Zeit auch sonst erzählt. Josephus [1]) berichtet von einem jüdischen Beschwörer, der mittelst eines Zauberrings und salomonischer Zauberformeln den Besessenen die Dämonen aus der Nase zog; dieser habe, um die Anwesenden zu überzeugen, daß das böse Wesen wirklich heraus sei, ein volles Wassergefäß in die Nähe gestellt und dem Dämon befohlen, es umzuwerfen, was dieser auch gethan habe; und zwar versichert Josephus, diesen Beweis der unvergleichlichen Weisheit seines Salomo selbst mit angesehen zu haben. In ähnlicher Art erzählt Philostratus [2]) von Apollonius von Tyana, er habe einem Dämon, der einen Jüngling besessen hatte, befohlen, sich mit einem sichtbaren Zeichen zu entfernen, worauf derselbe sich erboten habe, ein in der Nähe befindliches Standbild umzuwerfen, das auch wirklich zum Erstaunen aller Anwesenden in dem Augenblick umgefallen sei, als der Dämon den Jüngling verließ. War indeß ein solcher Gegenstand, wie in diesen Erzählungen, in der Nähe, so war Täuschung nicht ausgeschlossen: wer konnte aber an so etwas denken, wenn derselbe, wie die Schweineheerde nach des Matthäus ausdrücklicher Versicherung, sich vielmehr in ziemlicher Entfernung befand?

---

1) Antiq. 8, 2, 5.
2) Vita Apollon. 4, 20.

Den Schluß der Erzählung bildet bei Matthäus, daß auf den Bericht, welchen die entflohenen Schweinehirten in der Stadt von dem Vorfall machten, deren Bewohner herauskommen und den ihre materiellen Interessen bedrohenden Wunderthäter ersuchen, seine Thätigkeit einer andern Gegend zuzuwenden. Dieß haben die beiden andern Erzähler auch; aber außerdem beschreiben sie dann noch den Zustand des Geheilten, wie der ehemals so wüste und tobsüchtige Mensch vernünftig und in Kleidern zu Jesu Füßen gesessen, und als Jesus die Rückfahrt antreten wollte, den Wunsch geäußert habe, ihn begleiten zu dürfen, was aber Jesus nicht gewährt, sondern den Bittsteller angewiesen habe, zu den Seinigen heimzukehren und ihnen die ihm widerfahrene Wohlthat Gottes zu verkündigen. Dieser Anhang insbesondere, und von ihm aus die ganze Erzählung, hat neuerlich manche Kritiker allegorisch angemuthet [1]. Der ehemals von einer Legion unsauberer Geister Besessene, der nun vernünftig und sittsam zu Jesu Füßen sitzt, erschien ihnen als ein Bild der bekehrten Heidenwelt, wozu der Gadarener als Insasse einer größtentheils heidnischen Gegend sich besonders eignete; die Dämonenlegion stellte dann die vielen Heidengötter vor, die ja auf urchristlichem Standpunkt als Dämonen erschienen (1 Kor. 10, 20 fg.); ihre Wahlverwandtschaft zu den Schweinen bedeutete die sittliche Unsauberkeit des Heidenthums; daß aber Jesus den Geheilten nicht bei sich und den Zwölfen behält, sondern ihn auffordert, die ihm zu Theil gewordene Wohlthat Gottes unter seinen Angehörigen und Volksgenossen zu verkündigen, wäre gleichsam die Einsetzung des Heidenapostolats und seiner von den Judenaposteln getrennten Wirksamkeit durch Jesum selbst. Eine solche Deutung liegt hier allerdings sehr nahe, doch bleibt sie immer nur Vermuthung, und wie leicht man darin zu weit gehen kann, zeigt der Umstand, daß man von dieser Seite nun auch in den Fesseln, die dem Besessenen vergebens angelegt worden waren, die Gesetzgebungen der alten Welt sehen wollte, die sich unvermögend gezeigt hatten, dieselbe in sittlicher Ordnung zu erhalten.

Die dritte der oben ausgezeichneten Heilungsgeschichten (Matth.

1) Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 430 fg. Volkmar, Die Religion Jesu, S. 229 fg.

17, 14—21. Marc. 9, 14—29. Luc. 9. 37—43) ist in ihrer einfachsten Form bei Matthäus darauf angelegt, die Stärke der Wunderkraft in Jesu weniger durch Ausmalen der Schwierigkeit des Falls an sich, als dadurch in's Licht zu setzen, daß zuerst seine Jünger unfähig erscheinen, zu helfen, hierauf er selbst mit Leichtigkeit Hülfe schafft. Ein solches Messen des Meisters an seinen Jüngern lag in der Art der hebräischen Prophetensage. Elisa, auf dessen Vorbild wir in der Geschichte Jesu so oft zurückgewiesen werden, hatte zur Wiedererweckung des gestorbenen Sohns seiner sunemitischen Gastfreundin seinen Diener Gehasi mit seinem Stabe vorausgesandt; dieser hatte aber nichts ausgerichtet, und Elisa mußte selbst kommen, um den Knaben, übrigens nicht ohne vielfältiges Bemühen, zu erwecken (2 Kön. 4, 8 fg. 29—37). Dieß wird nun hier, obwohl in einer andern Wunderart, denn es ist kein todter, sondern ein besessener Knabe, um den es sich handelt, an Jesu theils nachgebildet, theils insofern überboten, daß dieser den geschäftigen Eifer des Propheten nicht nöthig hat, sondern den Dämon nur einfach zu bedrohen braucht, um seinen Zweck zu erreichen. Als die Ursache, warum die Jünger den Kranken nicht haben heilen können, wird bei Matthäus ihr Unglaube angegeben; Marcus bezieht den Unglauben auf den Vater des Knaben und bildet daraus ein Gespräch zwischen Jesu und ihm, das wir ohne Zweifel ganz nur auf seine eigene Rechnung zu schreiben haben. Bei Matthäus findet sich nach dem Unglauben der Jünger noch eine zweite Ursache ihres Nichterfolgs angegeben: diese Art von Dämonen nämlich sei nicht anders als mit Hülfe von Gebet und Fasten auszutreiben. Dieß reimt sich nun mit dem Andern eigentlich nicht; denn war zur Austreibung des in Rede stehenden Dämons Gebet und Fasten vonnöthen, so reichte der Glaube nicht aus, es war also nicht der Unglaube die Ursache des Mißlingens. Deßwegen läßt auch Lucas mit gutem Takte die Rede vom Unglauben aus und beschränkt sich auf die von Fasten und Gebet; es scheint, Matthäus hat hier verschiedene Versuche, das Mißlingen von Dämonenaustreibungen, wie es in den Christengemeinden öfters vorkommen mochte, ohne Nachtheil für die Sache Jesu zu erklären, zusammengestellt. Rückwärts schien nun aber auch der Umstand einer Erklärung zu bedürfen, warum die Jünger gerade mit diesem

Kranken nicht fertig geworden seien; daher schon Lucas die Symptome seines Uebels mehr als Matthäus ausmalt, Marcus aber, wie oben erwähnt, auch noch Taubheit und Stummheit dazufügt, und die Krankheit dem Knaben schon von Kindheit auf anhaften läßt. So wie sie den Zustand beschreiben, erscheint er als eingewurzelte Fallsucht; daß ein solches Uebel einem Worte, mochte dieses auch durch noch so großes Ansehen von Seiten des Sprechenden, durch noch so großes Zutrauen von Seiten des Kranken unterstützt sein, auf einmal und für immer gewichen sei, ist gegen alle Wahrscheinlichkeit; wenn auch bei einem einfacheren Falle der Umstand, daß die Jünger daran erlagen, hierauf aber Jesus selbst damit zu Stande kam, gar wohl vorgekommen sein mag.

Daß nun diese Klasse der Wunder Jesu, die Heilungen Besessener, im vierten Evangelium fehlt, ist schon früher erwähnt worden. Zwar die Ausdrücke: Dämonion und dämonisch sein, fehlen demselben nicht, werden aber nur so gebraucht, wie sie auch im classisch-griechischen Sprachgebrauche vorkommen, und wie der Evangelist selbst (10, 20) den letztern Ausdruck erklärt, nämlich gleichbedeutend mit toll oder verrückt sein. Als Jesus am Laubhüttenfeste die Juden fragt: warum suchet ihr mich zu tödten? antwortet ihm das Volk: du hast ein Dämonion, wer sucht dich zu tödten? (Joh. 7, 19 fg) d. h. dich plagen melancholische Grillen; wie es bei Matthäus (11, 18) und Lucas (7, 33) von dem Täufer Johannes heißt, weil er weder aß noch trank, haben seine Zeitgenossen gesagt: er hat ein Dämonion. Wie dann Jesus ein andermal den Juden erklärt, sie seien nicht aus Gott, darum hören sie auf Gottes Worte nicht, wer aber sein Wort halte, der werde nicht sterben in Ewigkeit, behaupten sie abermals, er müsse ein Dämonion haben (Joh. 8, 48. 52), d. h. närrisch sein. Nun ist zwar auch im classisch-griechischen Sprachgebrauch jener Ausdruck nicht blos bildlich zu fassen, sondern man nahm wirklich einen Einfluß dämonischer Wesen auf dergleichen Personen an; wie auch bei Johannes der bessere Theil des Volkes jene Vorwürfe gegen Jesum durch die Einwendung zurückweist, ob denn ein Dämonion (wie die Gegner Jesu ein solches in ihm wirksam dachten) Blinden die Augen aufthun könne? (Joh. 10, 21). Doch das ist noch nicht die Vorstellung von Dämonen als Ursachen theils verschiedener auch sonst vorkommender Krankheiten, wie

Blindheit, Stummheit und dergleichen, theils der ganz besonderen Krankheitsform, die im engeren Sinne Besessensein heißt. Diese Vorstellung fehlt im vierten Evangelium, und es finden sich in demselben weder in summarischer Erwähnung, noch in ausführlicher Erzählung, von Jesu geheilte Besessene.

Es gab eine Zeit, wo man dieß dem Johannes zum Vortheil anrechnete. War doch die Vorstellung von dämonischer Besitzung eine von denjenigen biblischen Vorstellungen, die der neueren Aufklärung am frühesten unerträglich geworden waren: wie willkommen, daß man eine so häßliche Pöbelmeinung bei dem Lieblingsjünger Jesu nicht fand. Allein nicht nur die Vorstellung findet man nicht bei ihm, sondern auch die Geschichten nicht, an welche diese Vorstellung sich knüpfte. Das Erwünschte wäre, wenn dieselben oder ähnliche Geschichten, welche uns die Synoptiker als Besessenengeschichten erzählen, von Johannes aus einem andern rationellern Gesichtspunkte dargestellt wären. Statt dessen fehlen bei ihm dergleichen Geschichten ganz, und das ist deßwegen bedenklich, weil nach Allem, was wir von jener Zeit wissen, die Besessenheit damals in den Gegenden, in welchen die evangelische Geschichte spielt, geradezu Modekrankheit war. Von Josephus bis zu Justin dem Märtyrer und Philostratus herunter sind jüdische, christliche und zum Theil auch griechisch-heidnische Schriften von Besessenen und deren Heilungen voll. Es hat demnach die Angabe der drei ersten Evangelisten, daß dergleichen Kranke Jesu häufig vorgekommen, alle historische Wahrscheinlichkeit für sich. Und vermöge der großen Rolle, welche in Krankheiten dieser Art die Einbildungskraft spielt, läßt sich, wie schon öfter von uns bemerkt worden, eine Heilung durch das bloße Wort Jesu bei keiner andern Krankheitsart eher denken, als bei dieser. Daß nun das vierte Evangelium gerade von solchen Kranken und Heilungen nichts meldet, das deutet gewiß nicht auf einen Verfasser, der dem Leben und Wirken Jesu als Augenzeuge, oder auch nur als bald nachher lebender Landsmann nahe stand.

Wie gefährlich dieser Thatbestand für das vierte Evangelium ist, hat in neuerer Zeit kaum einer tiefer empfunden, als Ewald. Richtig erkennt er in den Besessenengeschichten einen ganz besonders historischen Bestandtheil der drei ersten Evangelien, und sieht ein, wenn das vierte auf historische Geltung Anspruch haben solle,

so dürfe ihm dieser Bestandtheil nicht fehlen. Während nun aber wir andern uns nach der Decke strecken und so weiter schließen: Nun fehlt aber dieser Bestandtheil dem vierten Evangelium in der That, und damit ein Hauptstück, womit es den Anspruch auf historische Geltung begründen könnte, — sagt Ewald vielmehr: er fehlt ihm wohl jetzt, aber er hat ihm ursprünglich nicht gefehlt; zwischen dem fünften und sechsten Kapitel ist ein Stück des Evangeliums verloren gegangen, das unter Anderem auch eine Dämonenaustreibung enthalten haben muß[1]). Wir, außer Standes, dem großen Vogel Urselbst in Göttingen auf so kühnem Fluge der Machtsprüche uns nachzuschwingen, sagen vielmehr so: da der vierte Evangelist von Dämonenaustreibungen nichts erzählt, muß er von solchen entweder nichts gewußt haben, oder nichts haben wissen wollen. Wußte er nichts davon, so kann die Ursache nicht die gewesen sein, daß dergleichen Geschichten nicht vorgefallen waren, denn dem glaubwürdigen Zeugniß der synoptischen Evangelien zufolge waren sie wirklich vorgefallen; sondern die vorgefallenen Geschichten müssen ihm unbekannt geblieben sein. Dieß konnten sie aber nicht, wenn er der Apostel Johannes war; sie konnten es auch dann nicht, wenn ihm als einem Späteren die synoptischen oder ihnen verwandte Evangelien bekannt waren, in welchen allen die Heilung von Besessenen eine Hauptrolle spielte: und jene Evangelien waren ihm allen Merkmalen nach bekannt. Schweigt er also von jenen Geschichten, von denen er aus diesen Evangelien wissen mußte, so muß er von denselben nichts haben wissen wollen. Baur vermuthet, er möge sich außer Standes gesehen haben, ihnen für den Gesichtspunkt, unter den er die Wunder Jesu als Zeichen seiner Logosnatur stellt, eine besondere Bedeutung abzugewinnen[2]). Allein in den an Dualismus streifenden Gegensatz und Kampf zwischen Licht und Finsterniß, wie er durch sein ganzes Evangelium geht, hätte sich die Vorstellung der Besessenheit und ihrer Heilung durch Christus passend einfügen lassen, wenn diese Vorstellung an und für sich dem Evangelisten und den Lesern, für die er sein Evangelium bestimmte, nach dem Sinne gewesen wäre. In dieser Hinsicht hat Köstlin

1) Die johanneischen Schriften, I, 25, Anm.

2) Kritische Untersuchungen, S. 255, Anm.

darauf hingewiesen, daß der Glaube an dämonische Besitzungen und eine Gewalt des Messias über die Dämonen vorzugsweise jüdisch und judenchristlich gewesen sei, daher auch die Gabe der Dämonenaustreibung von Paulus unter den in der korinthischen Gemeinde üblichen Geistesgaben nicht aufgezählt werde (1 Kor. 12, 10. 28); während an dem Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte das Gewicht, das er auf diese Seite der Thätigkeit Jesu legt, zu dem auch sonst zu bemerkenden Judenchristlichen in ihm gehöre[1]). Dazu ist jedenfalls noch zu nehmen, was schon Bretschneider hervorgehoben hat[2]), daß im zweiten Jahrhundert n. Chr. die angebliche Heilung Dämonischer durch Beschwörung etwas so Gemeines geworden war, daß sich daraus kaum noch dem niedersten Volke, geschweige gebildeten Griechen, die höhere Natur Christi beweisen ließ. Genug, Dämonen und Dämonenaustreibungen waren in der Zeit, Gegend und Bildungsgeschichte, in welcher und für welche der Verfasser des vierten Evangeliums schrieb, nicht guter Ton; die ganze Sache war, wie man aus Lucian sieht, durch Gaukler und Betrüger so in Mißcredit gekommen, daß es das Gerathenste schien, Jesum diesem ganzen Gebiete fern zu halten.

75.

Unwillkürliche Heilungen und Heilungen in die Ferne.

Neben der Eintheilung nach den Krankheitsübeln, die wir unserer bisherigen Darstellung zu Grunde gelegt haben, könnte man die Heilungswunder Jesu auch nach der Art eintheilen, wie er dabei zu Werke ging. Man könnte von solchen, wobei er materieller Mittel, wie Speichel oder Koth, sich bediente, zu jenen aufsteigen, wo er durch einfache Berührung, davon weiter zu denen, wo er durch das bloße Wort heilte, und hier wieder zwischen den Fällen unterscheiden, wo der zu Heilende gegenwärtig war und das Wort selbst vernahm, und jenen, wo er abwesend war und

1) Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien, S. 241.
2) Probabil. 118.

das Wort Jesu in die Ferne wirkte. Von allen diesen Fällen, die sämmtlich einen bestimmten einzelnen Willensact Jesu als Ursache der Heilung voraussetzen, wären endlich noch solche Fälle zu unterscheiden, wo er von einem oder mehreren Kranken berührt, und ihm dadurch, ohne einen besondern Willensact von seiner Seite, die Heilung gleichsam abgewonnen wird. Die bisher von uns betrachteten Wunder Jesu fallen sämmtlich in die Klasse der bewußten und absichtlichen Heilung Gegenwärtiger, bald mittelst materieller Stoffe, bald durch Berührung, bald durch das Wort: dagegen sind die unwillkürlichen Heilungen und die Heilungen in die Ferne noch nicht zur Sprache gekommen.

Wenn Jesus nach verschiedenen summarischen Angaben der synoptischen Evangelien (Matth. 14, 36. Marc. 6, 56) von Kranken oder deren Angehörigen bisweilen gebeten wurde, sich von ihnen zum Behuf der Heilung nur am Saume seines Gewandes fassen zu lassen, und er dieß, wie wir hinzudenken müssen, bewilligte, so fehlte hiebei sein bestimmter Wille zur Heilung nicht; wenn ihn dagegen, wir wir gleichfalls lesen (Marc. 3, 10. Luc. 6, 19), die Kranken wohl auch ohne Weiteres anfielen und sein Gewand zu fassen suchten, so wissen wir nicht, ob er von jedem Einzelnen derer, die sich in solcher Art an ihn drängten, Notiz nehmen und seinen Willen speciell auf ihn richten konnte. Bestimmt aber wird uns, daß dieß nicht der Fall gewesen, daß die Heilung erfolgt sei, ehe er wußte, wem sie zu Theil geworden, von der blutflüssigen Frau erzählt, deren Geschichte sämmtliche drei Synoptiker mit der von der Auferweckung der Jairustochter verflechten (Matth. 9, 20—22. Marc. 5, 25—34. Luc. 8, 43—48).

Dabei findet jedoch zwischen den drei Berichterstattern eine Abweichung statt, in welcher wir das Fortwachsen des Mythus, die zunehmende Vergröberung des Wunderbegriffs deutlich wahrnehmen können. Wenn in jenen summarischen Angaben Matthäus sagt (14, 36), die Kranken, die den Saum Jesu berührten, seien gesund geworden, Lucas aber (6, 19), es sei dabei von Jesu eine Kraft ausgegangen, die Alle geheilt habe, so kann man zwar sagen, Beides komme auf das Gleiche hinaus, sofern auch Matthäus die Heilung nicht, wie wir in manchen dieser Fälle, durch die Macht der Einbildungskraft in den Kranken, sondern durch eine Jesu inwohnende Wunderkraft bewirkt sich dachte; aber doch ist das

Vorsichtigere oder wenigstens Unbestimmtere in dem Ausdrucke des Matthäus, das Derbere und Sinnlichere in dem des Lucas nicht zu verkennen. Dem entspricht nun auch ihre Haltung in der ausführlichen Erzählung von der blutflüssigen Frau; wobei Marcus, wie sich erwarten läßt, auf der Seite des Lucas steht und seiner Darstellung hin und wieder noch einen weiter ausmalenden Zug beifügt. Matthäus erzählt, wie Jesus im Geleite seiner Jünger dem Hause des jüdischen Vorstehers zuging, um dessen so eben gestorbene Tochter zu erwecken, sei eine Frau, die seit zwölf Jahren am Blutflusse litt, von hinten an ihn herangetreten und habe den Saum seines Kleides berührt, in der festen Ueberzeugung, daß diese Berührung hinreichen werde, sie gesund zu machen; Jesus habe sich umgekehrt, und wie er die Frau gesehen, zu ihr gesprochen: „Sei getrost, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen!“ und von Stund an sei die Frau geheilt gewesen. Hier ist nichts, was sich nicht, wenn wir von den Angaben über die besondere Art und die Dauer des Uebels absehen, so zugetragen haben könnte. Es kann eine kranke Frau zutrauensvoll Jesum berührt, in Folge dieser Berührung Besserung verspürt haben, und von Jesu mit einem beruhigenden Wort entlassen worden sein; als die Ursache dieser Besserung ihres Zustandes denkt sich der Evangelist freilich eine Jesu inwohnende übernatürliche Heilkraft, aber was er sagt und Jesum sagen läßt, ist doch nur etwas, womit auch wir einverstanden sein können, daß es der Glaube der Kranken gewesen sei, der ihr geholfen habe. Um zu erkennen, wie die Erzählung des ersten Evangelisten gemeint ist, kommt es hauptsächlich auf die Frage an, wodurch nach ihm Jesus veranlaßt war, sich umzuwenden. Ausdrücklich sagt es Matthäus nicht; wir können uns aber nach seiner Darstellung wohl denken, Jesus habe ganz natürlicherweise empfunden, daß ihn Jemand am Kleide faßte, denn nach Matthäus war er nur in Begleitung seiner Jünger, die ihn nicht drängten oder berührten, so daß er im Fortschreiten jenes Festhalten gar wohl bemerken konnte.

Hier war es nun aber eben, wo die Erzählung des Matthäus dem Wunderglauben bald nicht mehr genügte. Nicht blos die Frau sollte sich auf die Berührung Jesu hin geheilt, sondern auch Jesus das Ausgehen der heilenden Kraft bei der Berührung

der Frau gefühlt, und nur deßwegen sich nach ihr umgewendet haben. Einzig dem Zwecke, dieses Umwenden Jesu natürlich unerklärbar zu machen, dient das Volksgedräng, das Lucas und Marcus zu dem Jüngergeleite des Matthäus hinzufügen. Im Gedränge und Drücken der Volksmassen konnte Jesus eine einzelne Berührung seines Gewandes auf natürlichem Wege unmöglich unterscheiden; unterschied er sie gleichwohl, so muß es etwas Uebernatürliches, muß es die Ausströmung seiner Wunderkraft gewesen sein, woran er sie unterschied. Dieß soll durch die Frage Jesu, die Antwort der Jünger, endlich auf Jesu fortgesetztes Forschen durch das Herbeikommen der Frau in's Licht gestellt werden; und indem dabei zugleich sich ergab, daß auf die glaubensvolle Berührung hin die Heilkraft Jesu in Wirksamkeit getreten war, ehe er noch wußte, zu wessen Gunsten, erschien er nicht mehr blos als ein solcher, der durch sein Wort und seinen Willen Heilung schaffen konnte, sondern als derjenige, in welchem dieselbe gegeben und gegenwärtig war, welchem, um ein bekanntes Wort (Kol. 2, 9) hier in etwas anderem Sinne anzuwenden, die ganze Fülle göttlicher Heils- und Heilungskräfte leiblich innewohnte.

Von hier aus ist es dann freilich nicht mehr weit zu jenen Erzählungen der Apostelgeschichte, daß durch Auflegung der Schweißtücher und Schürzen von Paulus (19, 11 fg.), ja durch das bloße Auffallen des Schattens von Petrus (5, 15), Kranke geheilt worden seien; was wir, mit gehöriger Beschränkung auf gewisse Uebel und für die meisten Fälle auch nur vorübergehende Erleichterung der Kranken, so wenig durchaus in Abrede stellen wollen, als daß auf dem Grabe des Abbé Paris, oder durch Auflegung von Reliquien bei gläubigen Katholiken zuweilen Erfolge erzielt worden seien, die man für Heilungen ansprechen mochte. Diese Wirkungen aber konnten eintreten, ob die Knochen, an die der Glaube sich knüpfte, in Wirklichkeit einem Heiligen oder einem Verbrecher angehört hatten, und ebenso bei Jesus, ob er ein auch für uns noch maßgebender religiöser Charakter, oder ein Prophet im Sinne des gewöhnlichen Judenthums war, wenn er nur verstand, bei seinen Zeitgenossen sich Glauben zu verschaffen. Diese Bewandtniß hat es, wenn man sich, wie neuere Theologen gerne thun, die Heilkraft Jesu nach Art der thierisch-magnetischen denkt; abgesehen davon, daß eine augenblicklich und gleichmäßig heilende

Einwirkung der magnetischen Kraft auf Kranke der verschiedensten Art und ohne fortgesetzten magnetischen Rapport in der Geschichte des thierischen Magnetismus kein Beispiel hat.

Wenn in dergleichen unwillkürlichen Heilungen die Heilkraft Jesu ganz sinnlich wie ein elektrisches Fluidum erscheint, das bei der Berührung des damit gefüllten Körpers in den berührenden leeren überströmt, so hat sie bei den Heilungen in die Ferne, von denen unsere Evangelien gleichfalls Proben mittheilen, umgekehrt ein ganz geistiges Ansehen, indem der bloße Wille Jesu auf einen leiblich abwesenden Kranken sich wirksam bewiesen haben soll. Wie sich daher die heutigen Theologen dort gern an die Analogie des thierischen Magnetismus lehnen, so berufen sie sich hier auf die Eigenschaft des Geistes, an keinen Raum gebunden zu sein. „Eine Heilung in die Ferne", sagt Hase [1], „hat gerade als geistige Wirksamkeit nichts Undenkbares." Gewiß, wenn es reine Geister gäbe, so möchte man, da der Raum nur für körperliche Dinge ist, sich etwa vorstellen, daß sie auf einander wirken könnten, ohne an die Bedingungen des Raumes gebunden zu sein. Allein was helfen uns solche Phantasien, wo wir es, wie in dem vorliegenden Falle, nicht mit reinen, sondern mit eingekörperten Geistern zu thun haben? Eingekörperte Geister, dergleichen wir hier sowohl an Jesus, als an den Kranken haben, können nach außen nur durch ihren Körper, mithin unter den Bedingungen des Raumes wirken; es ist also die Berufung auf die Natur des Geistes, um eine Heilung in die Ferne zu erklären, eine bloße Redensart ohne allen wirklichen Gedankengehalt.

Von dergleichen Heilungen haben eine Matthäus und Marcus gemeinschaftlich, die andere Matthäus und Lucas und in etwas abweichender Form auch Johannes. Erstere ist die Heilung der Tochter des kananäischen Weibes (Matth. 15, 21—28. Marc. 7, 24—30), letztere die des Knechts oder Sohnes des Hauptmanns oder königlichen Dieners in Kapernaum (Matth. 8, 5—13. Luc. 7, 1—10. Joh. 4, 46—54). In der erstern Erzählung ist die Kranke bei beiden Evangelisten eine Besessene; in der andern haben wir bei Matthäus einen arg geplagten Gliederkranken, bei Lucas und Johannes einen Sterbenskranken überhaupt. Dort

1) Leben Jesu, §. 55; vgl. 81.

ruht aller Nachdruck auf der anfänglichen Weigerung Jesu, seine Wunderkraft zum Besten jener Heidin zu verwenden, und seiner Umstimmung durch den beharrlichen Glauben der Frau; hier dreht sich, wenigstens bei Matthäus und Lucas, Alles darum, daß, während Jesus bereit ist, in das Haus des Hauptmanns zu gehen, dieser das Vertrauen ausspricht, Jesus könne die Heilung auch aus der Ferne bewirken. Die erstere Erzählung haben wir, von dem Wunder abgesehen, schon früher zu betrachten Veranlassung gehabt[1]); in Betreff des Wunders, das uns allein noch zu besprechen übrig ist, fällt sie mit der andern Geschichte zusammen.

An dieser sehen wir vor Allem wieder deutlich, wie sie, zuerst im Wiedererzählen, dann in der reflexionsmäßigen Ueberarbeitung, sich immer gesteigert hat. Bei Matthäus bittet der Hauptmann Jesum um Hülfe für seinen kranken Knaben; Jesus erbietet sich zu kommen und ihn zu heilen; der Hauptmann meint, das sei zu viel Herablassung und auch nicht nöthig, Jesus brauche nur ein Wort zu sprechen, so werde das so sicher wirken, als wenn er, der Hauptmann, einem seiner Diener befehle, in der Entfernung etwas auszurichten; diesen Glauben des Heiden stellt Jesus seinen Volksgenossen als beschämendes Beispiel vor, dem Hauptmann aber sagt er die geglaubte Heilung zu, die denn auch zur selbigen Stunde erfolgt. Daß Lucas den Knaben des Matthäus, der möglicherweise auch ein Sohn sein könnte, als Knecht, doch um das eifrige Bemühen des Hauptmanns für seine Heilung desto genügender zu motiviren, als einen dem Herrn besonders werthen Knecht bestimmt, ist ein unerheblicher Zug; ein bestimmter Zweck dagegen ist in der andern Abweichung zu erkennen, daß der Hauptmann, der bei Matthäus in Person zu Jesu kommt, bei Lucas die Aeltesten der Juden schickt, um Jesum in sein Haus bitten zu lassen. Der Zweck dieser Aenderung legt sich in demjenigen dar, was die Aeltesten außer dieser Bitte weiter vorbringen, daß sie nämlich den heidnischen Hauptmann als einen Judenfreund, der ihnen sogar eine Synagoge gebaut habe, Jesu empfehlen. Nimmt man dieß so, als sollte Jesus gleichsam gerechtfertigt werden, daß er seine Wunderkraft einem Heiden zu Diensten stellte, so möchte man eine solche Wendung allerdings eher in einem

1) S. Bd. III, Erstes Buch, S. 279.

Evangelium judaistischer, als in einem paulinischer Richtung erwarten; faßt man es hingegen so, daß überhaupt der Heide den Juden empfohlen, daß damit gesagt werden soll: sehet, ihr Juden und Judenchristen, so hübsche und wohlmeinende Leute gibt es unter den Heiden, und ihr habt sehr Unrecht, sie in Bausch und Bogen zu verdammen, — so sehen wir, wie eine solche Wendung ganz in den Plan eines Evangeliums paßte, das sich die Versöhnung des Judenchristenthums mit dem paulinischen zur Aufgabe gemacht hatte. Ganz ebenso sehen wir ja in dem zweiten Theile des Werkes, der Apostelgeschichte (10, 1 fg. 22), gleichfalls einen römischen Hauptmann, den Cornelius, als Candidaten der christlichen Taufe durch das gute Zeugniß empfohlen, das von der gesammten Judenschaft seiner Gottesfurcht und Wohlthätigkeit ausgestellt wird.

Bei Matthäus hatte zuerst der Hauptmann nur überhaupt um Hülfe für seinen kranken Knaben angesucht, auf Jesu Erbieten, mit ihm in sein Haus zu gehen, dies bescheiden und gläubig abgelehnt und nur um ein messianisches Machtwort gebeten: bei Lucas schickt er zuerst die Aeltesten der Juden mit der Bitte an Jesum, zur Rettung seines Knechts zu kommen, dann, als Jesus mit diesen geht und sich seinem Hause nähert, schickt er ihm etliche Freunde mit der Ablehnung des Kommens und der Bitte um ein bloßes Wort entgegen. Hier stimmt, was Matthäus erzählt, auf's Beste in sich zusammen; aber der Bericht des Lucas leidet an einem innern Widerspruch. Wenn der Hauptmann zuerst um das persönliche Kommen Jesu hatte bitten lassen, was konnte ihn denn hinterher so umstimmen, daß er sich durch eine zweite Botschaft dieses Kommen verbat? Der Verfasser scheint selbst gefühlt zu haben, daß hier ein Widerspruch ist, daher sucht er beide Botschaften durch die der zweiten in den Mund gelegte Bemerkung in Uebereinstimmung zu bringen (V. 7), schon die Sendung der ersten habe den Sinn gehabt, daß der Hauptmann sich des unmittelbaren Verhandelns mit Jesu, mithin auch dessen persönlichen Kommens in sein Haus, für unwerth geachtet habe. Allein dieses Kommen hatte er sich durch die erste Botschaft mit deutlichen Worten erbeten, und so bleibt räthselhaft, wie er dazu kam, es sich hinterher verbitten zu lassen. Eine ähnlich abmahnende Botschaft finden wir gleichfalls bei Lucas (und Marcus) im Unter-

schiede von Matthäus in der Geschichte von der Jairustochter. Diese wird im ersten Evangelium (9, 18 fg.) Jesu von dem Vater als so eben gestorben angekündigt, worauf der Gang Jesu in dessen Haus, der von Anfang schon auf eine Todtenerweckung berechnet ist, ohne Unterbrechung vor sich geht: bei Lucas (8, 41 fg.) und Marcus (5, 22 fg.) liegt das Mädchen noch in den letzten Zügen, und der Vater bittet Jesum, zu kommen und sie beim Leben zu erhalten; da aber, während Jesus hingeht, ihr Tod erfolgt, so kommt man dem Vater aus dem Hause entgegen mit der Erinnerung, den Lehrer nicht weiter zu bemühen, da das Mädchen todt und nun doch Alles vergeblich sei. Hier kann man sich denken, daß auch der Vater, der vorher um den Besuch Jesu gebeten hatte, nun diesen nicht weiter bemühen wollte; denn da sich in seinem Hause inzwischen die Umstände geändert hatten, konnte er gar wohl jetzt etwas nicht mehr wünschen, was er sich vorher erbeten hatte. Dagegen ist in der Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum, wo die Umstände dieselben geblieben waren, zu einer solchen Umstimmung kein Anlaß, und die Vermuthung, daß sie aus der andern Geschichte in diese unpassenderweise übertragen worden sei, liegt um so näher, als die Ablehnung des Selbstkommens Jesu beidemale mit demselben Worte ausgedrückt ist[1]).

Dabei bleibt übrigens beiden synoptischen Berichten das gemeinsam, daß der Bittsteller durch seinen Glauben das Erbieten Jesu überbietet, d. h. Jesus will äußerlich mehr thun, aber der Bittsteller nimmt mit Wenigerem vorlieb, in der Ueberzeugung, daß von Jesu auch schon das Wenige mehr als genug sei. Ein solches Verhältniß zwischen dem Logoschristus und einem Menschen ist nun gegen das Grundschema des vierten Evangeliums. Hier darf niemals der Mensch mehr leisten, als der Gottmensch erwartet hatte, sondern umgekehrt, dieser muß immer weit mehr thun, als der Mensch glauben oder nur sich vorstellen konnte; das Ueberraschen, Ueberbieten, liegt hier ebenso ausschließlich auf Seiten Christi, wie auf Seiten des Menschen nur das Zurückbleiben im Glauben und Verstehen liegt. Nur in diesem Sinne

---

1) Luc. 8, 49 (Jairustochter): *μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον.* Luc. 7, 6 (Hauptmann von Kapernaum): *κύριε, μὴ σκύλλου.*

umgewandelt, taugte die Erzählung; aber so taugte sie auch trefflich in den Zusammenhang des vierten Evangeliums. Es scheint, als hätte der Verfasser aus den beiden Gestalten, worin sie in den ältern Evangelien vorlag, die Züge der seinigen zusammengelesen. Den Knaben des Matthäus faßt er nicht wie Lucas als Knecht, sondern als Sohn des Bittstellers auf; dagegen weiß er nichts von der Gliederkrankheit, die denselben nach Matthäus quälte, sondern läßt ihn mit Lucas ohne Angabe der Krankheitsform am Sterben sein. Wie bei Matthäus wendet sich der Bittsteller persönlich an Jesum, aber nicht mit der unbestimmten Bitte um Hülfe, sondern wie bei Lucas mit dem selbst noch bestimmter ausgedrückten Ersuchen, zum Zwecke der Heilung des Kranken mit ihm zu kommen. Hier tritt nun aber die eigenthümlich johanneische Umwendung der Erzählung ein. Statt daß bei den beiden Synoptikern Jesus bereitwillig mitgeht, aber von dem glaubensvollen Hauptmann oder dessen Abgesandten zurückgehalten wird, spricht sich im vierten Evangelium Jesus mißbilligend über das Ansinnen des Mannes aus, der dessen unerachtet darauf beharrt; und während es dort der Hauptmann ist, der mit dem Vertrauen auf das bloße Wort Jesu als genügend zur Heilung des Entfernten Jesum und uns überrascht, spricht hier Jesus zu des Mannes und unserer Ueberraschung von sich aus das in die Ferne wirkende Machtwort, und nun erst, auf diesen von Jesus empfangenen Anstoß hin, tritt in dem Menschen mit einemmale der Glaube auch an das bloße Wort Jesu hervor.

War der Bittsteller hiemit von vorneherein in das ungünstige Licht eines Menschen gestellt, der von Jesu höherer Macht nur die gröbsten Begriffe hat, so konnte er in einem Evangelium, das in der Heidenwelt den eigentlichen Boden für das Christenthum sieht, nicht mehr ein römischer Hauptmann, d. h. ein Heide sein; er wurde daher in einen Beamten des Königs, d. h. des galiläischen Tetrarchen Herodes Antipas, der wohl auch König hieß (Matth. 14, 9. Marc. 6, 14), verwandelt, und durch das an ihn gerichtete Wort Jesu: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, glaubet ihr nicht“, als Vertreter des fleischlichen wundersüchtigen Judenthums hingestellt. Als ein solcher jedoch, der sich durch Jesum zum Glauben an sein bloßes Wort führen läßt, zeigt er sich im Unterschiede von den verstockten Judäern als

einen Galiläer, die in unserem Evangelium den Uebergang zu den empfänglichern Samaritern oder Heiden bilden. Für ihn ist Kapernaum, wie es die synoptischen Berichte an die Hand gaben, der angemessene Heimathort; aber seinen Jesus läßt der vierte Evangelist nicht gern in dieser Stadt, die in der judenchristlichen Ueberlieferung als der eigentliche Sitz seiner Wirksamkeit erschien, sich aufhalten (vgl. 2, 12), der Ort seiner galiläischen Wunderwirkungen ist hier vielmehr Kana (4, 46); wodurch im gegenwärtigen Falle, da der Kranke in Kapernaum lag, noch die Vergrößerung der Entfernung, mithin die Steigerung des Wunders, erreicht wurde.

Daß es dem Verfasser des vierten Evangeliums neben Anderem auch um diese, überhaupt um nachdrücklichere Hervorhebung und Beglaubigung des Uebernatürlichen an der Sache zu thun war, ersehen wir noch aus einem andern Zuge. Nachdem Jesus das gewährende Wort gesprochen, heißt es bei Matthäus, zur selbigen Stunde sei der Knabe geheilt worden; bei Lucas, als die Abgeschickten in das Haus zurückgekommen, haben sie den kranken Knecht gesund gefunden. Hier brauchte es allerdings der Natur der Sache nach keiner umständlichen Ermittlung des Zeitpunkts der Heilung; da die Abgesandten bei Lucas Jesum bereits in der Nähe des Hauses trafen, und auch der Hauptmann selbst bei Matthäus ihn in einer Straße derselben kleinen Stadt anging, in welcher sein Haus sich befand, so ergab sich, wenn er oder seine Boten beim Nachhausekommen den Kranken gesund antrafen, von selbst, daß er es auf das Wort Jesu hin geworden sein mußte. Bei Johannes dagegen kommt der Entfernung zwischen Kana und Kapernaum wegen der Vater erst am folgenden Tage wieder heim, und da war nun Raum für die Untersuchung, ob erst heute oder schon gestern, und zu welcher Stunde gestern, die Besserung bei dem Kranken eingetreten sei. Das wird jetzt auch wirklich von dem Vater genau erforscht: und richtig, es findet sich, daß die Stunde der Besserung genau mit der, in welcher Jesus das Lebenswort für den Sohn ausgesprochen hatte, zusammentraf. Die Peinlichkeit dieser Ermittlung und Constatirung nun aber, wenn man sie mit der einfachen Angabe des Matthäus vergleicht, gibt der Darstellung des vierten Evangeliums ein sehr secundäres Ansehen und zeigt dasselbe auch hier als

die letzte reflexionsmäßige Ueberarbeitung des synoptischen Erzählungsstoffes.

Bei dieser Geschichte ist es besonders augenscheinlich, daß zwischen der Ansicht des strengsten Wunderglaubens und der von Reimarus, so lange die evangelischen Berichte für historisch genommen werden, nichts in der Mitte liegt. Hier ist nämlich jede natürliche oder auch nur halbnatürliche Erklärung des Erfolgs deßwegen ausgeschlossen, weil, bei der Entfernung des Kranken von dem Wunderthäter, die Erregung des Glaubens in dem ersteren durch den persönlichen Eindruck des letzteren hinwegfällt. Sprach Jesus zu dem Hauptmann nach Matthäus: „Gehe hin, dir geschehe, wie du geglaubt hast!" oder nach Johannes zu dem königlichen Diener: „Ziehe hin, dein Sohn lebt!" so muß er entweder gewußt haben, daß er eine solche Heilung zu bewirken vermochte, d. h. er muß ein Wunderthäter im Sinne des entschiedensten Supranaturalismus gewesen sein; oder, wenn er solche Wundermacht sich ohne Grund zutraute, war er ein vermessener Schwärmer; schrieb er sie sich aber gar mit dem Bewußtsein zu, daß er sie in Wahrheit nicht besaß, so war er ein frecher Schwindler und Betrüger. Das Wort: dein Sohn lebt, mit Ewald dahin abzuschwächen, daß Jesus dem Vater nur habe sagen wollen, sein Sohn werde nicht sterben, und dann von einem wunderbaren, (d. h. ehrlich gesprochen, zufälligen) Zusammentreffen des Wortes Jesu mit der Stunde des Besserwerdens zu sprechen, heißt um die Sache herumreden und hilft erst nichts: denn von einem ihm als sterbend dargestellten Kranken in der Entfernung versichern, er werde nicht sterben, konnte nur entweder einer, der sich bewußt war, es hindern zu können, oder ein ebenso unbesonnener als unverschämter Charlatan. Hier wenn irgendwo zeigt uns zwischen einem Wunderglauben, zu dem wir uns nicht mehr zwingen können, und einem naturalistischen Pragmatismus, der uns nicht genug thut, nur die Kritik den Ausweg. Auch hier haben wir keine Geschichte, sondern einen messianischen Mythus, der aus dem alttestamentlichen Prophetenmythus herausgewachsen ist. Was man ordentlicherweise einem Propheten zutraute, war, daß er gegenwärtig mit körperlicher Berührung heilen könne; dieß, sagt der aussätzige Naeman (2 Kön. 5, 11), habe er von Elisa erwartet, und als statt dessen der Prophet, ohne aus seinem Haus zu tre-

ten, ihm sagen läßt, er solle sich siebenmal im Jordan baden, meint er sich zum besten gehalten, weil er sich davon keinen Erfolg verspricht. Dennoch läßt er sich bereden, der Anweisung zu folgen, und wird gesund: d. h. der Prophet hat in die Ferne ein Wunder bewirkt, da das Bad im Jordan, wie bei der johanneischen Blindenheilung das Waschen im Siloahteiche, nur die Form ist, an welche es ihm beliebte, die Wirkung seines Wortes zu knüpfen. Hinter solcher Wundermacht durfte der Messias nicht zurückbleiben, und derjenige vollends, in dem das göttliche Schöpferwort Fleisch geworden war, was konnte der weiter als ein bloßes Wort bedürfen, um heilend und belebend in die weiteste Ferne zu wirken?

76.

Todtenerweckungen.

Kehren wir jetzt von denjenigen Heilungen Jesu, die wir in dem Wunderverzeichniß Matth. 11, 5 nicht aufgeführt fanden, zu der Ordnung der dort aufgezählten Wunder zurück, so finden wir an nächster und letzter Stelle die Todtenerweckungen. Auch diese wie die Aussatzheilungen sind nicht, gleich den übrigen messianischen Zeichen, auf welche sich Jesus dort beruft, aus der Prophetenstelle Jes. 35, 5 fg. genommen, wohl aber waren Todtenerweckungen durch das prophetische Vorbild an die Hand gegeben. Elia (1 Kön. 17, 17 fg.) und Elisa (2 Kön. 4, 18 fg.) hatten Todte erweckt, und unter den göttlichen Thaten, welche die Juden in Gemäßheit dieses Vorbildes in der messianischen Zeit erwarteten, wird insbesondere auch Erweckung von Todten aufgeführt [1]).

Dazu kam dann aber ein im Christenthum selbst liegendes Moment. Jesus war es, der Leben und Unvergänglichkeit an's Licht gebracht hatte (2 Timoth. 1, 10); die Christen waren nicht wie die Uebrigen, die über den Tod hinaus keine Hoffnung haben

---

1) Siehe die in Bd. III, Einleitung S. 194, angeführte Stelle aus Tanchuma.

(1 Thess. 4, 13); das Christenthum war die Religion der Auferstehung und Unsterblichkeit. Eine künftige Auferstehung der Todten zu neuem unsterblichen Leben war zwar, nach Daniel 12, 2, auch die Lehre des späteren, namentlich pharisäischen Judenthums (s. 2 Macc. 7); doch da sie sich in den Büchern Mosis und der älteren Propheten noch nicht fand, in diese vielmehr mittelst einer künstlichen Auslegung hineingetragen werden mußte, so wurde sie von den Sadducäern nicht anerkannt und blieb als Zankapfel der Schulen selbst nicht viel mehr als Schulmeinung. Die Auferweckung der Todten erwartete man bald von Gott selbst, bald ließ man sie durch den Messias vorgenommen werden, je nachdem man den Begriff dieses letzteren mehr oder weniger übernatürlich faßte; wie ja diese Vorstellung bis zum Auftreten Jesu in beständigem Schwanken begriffen war, und erst durch ihn die rechte Bestimmtheit und Lebendigkeit erhielt. Seit seinem Wirken wußte man, d. h. wußten seine Anhänger, wie man sich den Messias zu denken hatte; seit seinem Hingange wußte man — man wußte es, weil man es wünschte, und wußte es gewiß, weil man es glühend wünschte —, daß er in der nächsten Zeit wiederkommen werde, um alle diejenigen messianischen Verrichtungen, mit denen er bei seiner ersten Anwesenheit noch im Rückstande geblieben war, darunter auch die Auferweckung der Todten, nachzuholen. Im Hinblick auf die nahe Erweckung durch Christum erschien dem Christen der Tod nur als ein Schlaf, und das Wort Jesu über die Jairustochter (Matth. 9, 24): „Nicht gestorben ist das Mägdlein, sondern es schläft", bildet, ganz abgesehen von dem Wunder, womit es hier in Verbindung gebracht ist, die urchristliche Anschauung von dem Tode überhaupt. Als Bürgschaft für die künftige Auferstehung galt zunächst zwar die geglaubte Auferstehung Christi (1 Kor. 15, 12 fg.), d. h. daß er von Gott auferweckt worden war; neben dieser passiven Auferweckung wollte man nun aber von dem künftigen Todtenerwecker auch active Proben dieser Macht sehen, er mußte nicht blos von den Todten auferweckt worden sein, sondern selbst auch Todte auferweckt haben.

Wenn die Antwort auf die Botschaft des Täufers, die wir in dem gegenwärtigen Abschnitt unserer Darstellung zu Grunde legen, wirklich von Jesu gesprochen ist, so hat er sich neben dem

Sehendmachen von Blinden u. s. w. auch die Auferweckung von Todten zugeschrieben; freilich in keinem andern Sinne, als wie er (Matth. 8, 22) dem Menschen, der erst noch seinen Vater begraben wollte, die Antwort gab, er solle das Geschäft, die (leiblich) Todten zu begraben, den (geistig) Todten überlassen, in dem bildlichen Sinne nämlich, daß er den für das Höhere erstorbenen Sinn der Menschen neu zu beleben, mit neuem sittlichen Streben zu erfüllen wisse. In diesem Sinne hat besonders das vierte Evangelium den christlichen Sprachgebrauch ausgebildet, wenn es seinen Jesus sagen läßt (11, 25): „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wenn er auch stirbt, wird leben"; oder (5, 21): „Wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn, welche er will, lebendig"; worunter zwar immer auch die künftige Erweckung der leiblich Todten, zugleich aber die geistige Belebung, die von Jesu ausgeht, zu verstehen ist.

Doch wie einmal die Denkart der urchristlichen Kreise war, konnte diese gegenwärtige geistige Erweckung als Bürgschaft für die künftige leibliche Todtenerweckung nicht genügen; Jesus mußte während seines irdischen Lebens auch leiblich Todte, wenigstens einzelne, erweckt haben, dann erst wußte man gewiß, daß ihm die Macht inwohnte, einst bei seiner herrlicheren Wiederkunft sämmtliche Todte in's Leben zurückzurufen. Und hier kam nun die Prophetenlegende zu Hülfe; hatten ein Elia und Elisa jeder einen Todten erweckt, so mußte schon darum der Messias Jesus mindestens ein Gleiches gethan haben. Matthäus und Marcus begnügen sich mit Einer Geschichte dieser Art, der Auferweckung der Jairustochter (Matth. 9, 18 fg. Marc. 5, 22 fg.); Lucas gibt deren zwei, nämlich neben der genannten (bei ihm 8, 41 fg.) noch die des Jünglings zu Nain (7, 11 fg.); Johannes zwar wieder nur Eine, die Auferweckung des Lazarus (Kap. 11), aber in ihr eine solche, die statt aller ist, neben der jede andere als matter Ueberfluß erscheinen müßte.

Das Thema der ersten, den drei synoptischen Evangelien gemeinsamen Todtenerweckungsgeschichte ist, wie schon bemerkt, der Spruch: „Sie ist nicht todt, sondern sie schläft"; d. h. die christliche Grundanschauung von dem Tode als einem bloßen Schlafe. Dieses Thema finden wir hier als Wundergeschichte

verkörpert, und zwar in der einfachsten Form bei Matthäus. Der Vater des Mädchens, unbestimmt als ein Vorsteher bezeichnet, kündigt Jesu den so eben erfolgten Tod seiner Tochter an, mit der Bitte, zu kommen und ihr die Hand aufzulegen, so werde sie wieder lebendig werden, und Jesus geht, begleitet von seinen Jüngern, mit. Nachdem unterwegs der Zwischenfall mit der blutflüssigen Frau eingetreten, kommen sie in das Trauerhaus und treffen hier nach der damaligen jüdischen Unsitte, die Gestorbenen schon nach wenigen Stunden zu begraben, bereits die Flötenbläser und einen lärmenden Haufen sonstiger Leichenbegleiter, die Jesus fortgehen heißt, aus dem Grunde, den wir so eben als das Thema der Erzählung bezeichnet haben, worüber er jedoch von den Leuten verlacht wird. Es stellt sich hier die neue christliche Anschauung vom Tode der alten jüdischen wie heidnischen geradezu entgegen. Auch der Jude alten Styls mit seinem nicht mosaisch begründeten, im Streite der Schulen schwankenden Glauben an eine Auferstehung, die überdieß im fernen Hintergrunde eines langen Schattenlebens lag, gehörte nicht minder als der Heide zu denen, die keine Hoffnung haben; für sie mochte daher die lärmende Todtenklage passen, aber auf christlichem Standpunkte mußte sie als etwas Ungeeignetes hinwegfallen; während umgekehrt die christliche Zuversicht im Tode Juden wie Heiden als lächerlicher Wahn erschien. Christus ist es, welcher der trostlosen Todtenklage der alten Welt ein Ende gemacht hat: in der Wirklichkeit dadurch, daß sich an ihn die Hoffnung auf baldige Auferweckung und ein seliges Leben mit ihm für alle an ihn Glaubenden knüpfte; hier dagegen, wo dieses Verhältniß in eine Wundergeschichte umgesetzt ist, vollbringt er es dadurch, daß er das Mädchen, dem die Todtenklage gilt, auf der Stelle in das irdische Leben zurückruft. Dieß setzt er, nachdem die profane Menge hinausgetrieben ist, einfach so in's Werk, daß er die Hand des Mädchens ergreift, das sich sofort aufrichtet; recht im Gegensatze zu den Todtenerweckungen der Propheten, die nicht ohne längeres angestrengtes Bemühen der Wunderthäter vor sich gegangen waren.

Allerdings nun ist es überaus einfach und naiv, daß nach Matthäus der Vater ohne Weiteres voraussetzt, Jesus dürfe nur kommen und dem gestorbenen Kinde die Hand auflegen, so werde

es wieder lebendig werden. Dadurch, daß es der Mann als etwas nahm, das sich von selbst versteht, schien ein so außerordentliches Wunder, wie eine Todtenerweckung ist, auf den Boden des Gewöhnlichen, wenigstens innerhalb des Wunders, herabgezogen. Es erschien größer, wenn es nicht erwartet worden war und doch geschah. Sprach freilich der Vater wie bei Matthäus Jesum an, zu seiner gestorbenen Tochter zu kommen, so mußte er ihre Wiederbelebung für möglich gehalten haben. Deßwegen lassen ihn Lucas und Marcus zu Jesu kommen, ehe das Mädchen gestorben ist. Jesu erbetene Handauflegung soll nur die gefährlich Kranke heilen; daß sie auch hinreiche, eine Todte zu erwecken, wird nicht vorausgesetzt. Aber Jesus sollte eine Todte erweckt haben. Daher stirbt bei Marcus und Lucas das Mädchen in der Zwischenzeit zwischen der Verhandlung des Vaters mit Jesu und seiner Ankunft in dem Trauerhaus, und nun wird die Voraussetzung, daß die Hülfe des Wunderthäters jetzt zu spät komme, durch Leute ausgesprochen, die aus dem Hause treten und den Vater erinnern, da es mit seinem Kinde vorüber sei, den Lehrer nicht weiter zu bemühen. Ob der Vater auf diese Nachricht hin selbst auch die Hoffnung aufgegeben habe, wird nicht gesagt, da Jesus jeder Aeußerung von seiner Seite durch die Ermunterung zuvorkommt, er solle sich nicht fürchten, nur glauben, so werde sein Kind gerettet werden. Dadurch ist die spätere Erklärung, daß das Mädchen nicht gestorben sei, sondern nur schlafe, vorbereitet, aber wirkt auch nicht mehr so schlagend wie bei Matthäus, wo sie ohne solche Einleitung hervortritt. Deutlich sieht man übrigens, wenn man die Darstellung der Geschichte bei Lucas und Marcus mit der bei Matthäus vergleicht, wie die Todtenerweckung hier nachträglich gleichsam auf ein Postament gestellt worden ist. Die Art, wie die beiden mittleren Evangelisten sie einleiten, ist nur die objective Darstellung der Reflexion, daß zwar Krankenheilungen durch Wort und Handauflegung schon wunderbar genug, doch immerhin etwas seien, das der Mensch sich allenfalls noch vorstellen könne, während die Erweckung von Todten alles menschliche Denken und Verstehen übersteige.

Daß Lucas und Marcus das Vorsteheramt des Vaters näher dahin bestimmen, er sei Vorsteher einer Synagoge gewesen, und daß sie überdieß seinen Namen anzugeben wissen, kann keinen

Vorzug ihres Berichts begründen, da der erstere ein Zusatz aus eigener Reflexion des späteren Erzählers, der Name Jair aber gar seiner sprachlichen Bedeutung wegen gewählt sein könnte[1]). Ein anderer dem Lucas eigenthümlicher Zug, daß das Mädchen ihres Vaters einziges Kind gewesen, dient ohnehin nur, die Scene gefühlvoller zu machen und scheint aus der Geschichte von dem Jüngling zu Nain, wo Lucas ihn gleichfalls hat, herübergenommen zu sein; wie die Angabe bei ihm und Marcus, das Mädchen sei zwölf Jahre alt gewesen, wahrscheinlich aus der mit unserer Geschichte verflochtenen Erzählung von der Blutflüssigen, deren Krankheitszeit sämmtliche Berichterstatter auf zwölf Jahre feststellen, in jene hineingekommen ist. Daß Jesus, ehe er zur Verrichtung des Wunders schritt, das unnütze Volk hinausgehen hieß, sagt schon Matthäus; daß er auch einen Theil seiner Jünger ausgeschlossen hätte, davon weiß Matthäus nichts; nach Lucas und Marcus dagegen nimmt Jesus außer den Eltern des Mädchens nur den engsten Ausschuß seiner Jünger, Petrus, Jakobus und Johannes mit; auch tritt zu der Handreichung, mittelst deren Matthäus die Wiederbelebung des Mädchens bewirkt werden läßt, bei ihnen noch ein Machtwort hinzu: „Mädchen, stehe auf!" was Marcus sogar noch in der aramäischen Ursprache, deren sich Jesus bediente, wiederzugeben weiß. Letzteres kann auch hier, wie bei der dem Marcus eigenthümlichen Heilung des Taubstummen, nur den Zweck haben, den Wunderact desto mysteriöser zu machen; worauf auch die Ausschließung der Jünger bis auf jene Dreimänner und am Schlusse das Verbot, das Geschehene kund zu thun, während Matthäus ohne Arges die Kunde in das ganze Land ausgehen läßt, angelegt ist. Der Befehl Jesu bei Marcus und Lucas, dem wiederbelebten Mädchen zu essen zu geben, ist ein veranschaulichender Zug, den die natürliche Erklärung vergebens zu ihrem Vortheil auszubeuten sucht.

Daß sich neben der Erweckungsgeschichte eines Mädchens

---

1) Das hebräische Jair (wie übrigens u. A. ein Sohn Manasse's, des Sohns von Joseph, hieß, 4 Mos. 32, 41. Jos. 13, 30) bedeutet: Er wird erleuchten. Ps. 13, 4 heißt es mit demselben Worte: Jehova erleuchte meine Augen, daß ich nicht entschlafe zum Tode. Weil diese belebende Erleuchtung sich an seiner Tochter offenbarte, könnte der Vater jenen Namen erhalten haben.

auch eine solche ausbildete, deren Gegenstand ein Knabe oder Jüngling ist, lag schon in den alttestamentlichen Vorbildern, sofern sowohl Elia als Elisa jeder den jungen und zwar einzigen Sohn einer Mutter, die in der Geschichte von Elia überdieß Wittwe ist, vom Tode erweckt haben sollte. Alle diese das Gefühl anregenden Momente finden wir in der Erzählung des Lucas von der Erweckung des Jünglings zu Nain wieder, die sich schon in dieser Hinsicht zu der Geschichte von der Jairustochter als eine Steigerung verhält. Die Mutter, die Wittwe, die ihren einzigen Sohn zu Grabe geleitet, nimmt unsere Theilnahme stärker in Anspruch, als der Vater, dem die Tochter (von der wir überdieß nur durch den Erzähler unserer Geschichte erfahren, daß sie gleichfalls sein einziges Kind gewesen) gestorben ist; dort erscheinen als die Klagenden vorzugsweise gedungene Leichenbegleiter, deren Treiben nur widrig ist, hier ist es die verlassene Mutter, die durch ihre Thränen um den einzigen Sohn das Mitleid des Wunderthäters erregt. So finden wir auch in dem Zuspruch Jesu an die Wittwe, wenn wir ihn mit dem an Jairus gerichteten vergleichen, denselben Inhalt, nur aus dem Objectiven in's Subjective umgesetzt. Verhält es sich thatsächlich so, daß, wie Jesus zu Jairus gesprochen hatte, der Tod nur ein Schlaf ist, so folgt daraus für das Gefühl, was Jesus zu der Wittwe von Nain spricht, und Lucas auch schon bei der Geschichte der Jairustochter eingeschoben hatte (8, 52), daß die Todten nicht zu beweinen sind. Dieß folgt auf urchristlichem Standpunkte, wenn sie auch vor der Hand todt bleiben, da ja ihre Auferweckung mit der Wiederkunft Christi vor der Thüre ist; in der Wundergeschichte freilich erscheint es dadurch begründet, daß der Todte sofort in das irdische Leben zurückgerufen wird. Wie aber solche Hervorkehrung der Gefühlsseite ganz im Charakter des dritten Evangeliums ist, sieht jeder, der sich auch nur an die vornehmsten der ihm eigenthümlichen Parabeln im Unterschiede von denen des Matthäus erinnert.

Doch auch in Hinsicht auf das Thatsächliche verhält sich diese Todtenerweckung zu der vorhin betrachteten als Steigerung. Die Jairustochter war soeben gestorben und lag, wie wir annehmen müssen, noch unerkaltet auf ihrem Bette; wenn ihre Zurückrufung in's Leben als Beweis für Jesu Wundermacht ge-

braucht wurde, wie nahe lag den Ungläubigen hier der Verdacht, das Mädchen sei nicht wirklich todt, nur ohnmächtig gewesen, und würde von selbst auch ohne die Dazwischenkunft Jesu wieder zu sich gekommen sein. Das war anders mit einem Todten, der bereits zu Grabe getragen wurde; der war ungleich gewisser, war so zu sagen notorisch todt. Zwar pflegte man damals unter den Juden, wie schon erinnert, die Todten sehr früh, in der Regel binnen vier Stunden nach dem Verscheiden, zu begraben; aber man stellte vorher doch einige Todesproben an, die, wenigstens für die Zeitgenossen, Beweiskraft hatten. Deßwegen hat auch Philostratus in seiner Lebensbeschreibung des neupythagoreischen Wundermanns Apollonius insbesondere diese Geschichte nachgebildet, indem er seinen Helden der Bahre einer Braut begegnen läßt, die er durch Berührung und wenige Worte in's Leben zurückruft [1]). Bei Jesu bedarf es nur des Befehls an den Jüngling, sich aufzurichten; die Berührung hatte lediglich dem Sarge gegolten, um die Träger zum Stehen zu bringen. Wenn es dann, nachdem der Todte auf der Bahre sich zum Sitzen aufgerichtet, heißt, Jesus habe ihn seiner Mutter zurückgegeben, so ist dieß wörtlich dasselbe, was von Elia in Bezug auf den von ihm erweckten Sohn der sareptanischen Wittwe gesagt war (1 Kön. 17, 23).

Daß wir übrigens auch in diesem Falle, wo der zu Erweckende schon zu Grabe getragen wird, bei der jüdischen Unsitte des frühen Begrabens, an sich durchaus keine Sicherheit haben würden, daß der Todtgeglaubte nicht ein blos Scheintodter gewesen, ist der natürlichen Erklärung einzuräumen. Um so gewisser ist, daß Jesus, wenn er der Mutter das Weinen untersagt, die Sargträger stehen und den Jüngling sich aufrichten heißt, sich durchaus nicht wie ein solcher benimmt, der in dem Zustande des Hinausgetragenen nur einen Scheintod erkennt, sondern als einer, der einen wirklich Todten lebendig zu machen die Macht und den Willen hat; daß ebenso wenig hernach das bis zum Schrecken gehende Erstaunen der Menge, ihr Preis Gottes, daß er sich durch Sendung eines großen Propheten seines Volkes angenommen, der bloßen Entdeckung eines Scheintodes gelten kann; daß mithin die Geschichte, so wie der Evangelist sie erzählt, als

1) Vgl. Baur, Apollonius von Tyana und Christus, S. 145.

wirkliche Todtenerweckung gemeint ist. Können wir eine solche uns nicht denken, so ist, was uns übrig bleibt, nicht eine natürliche, sondern gar keine Geschichte, und wir werden die Elemente, woraus die Erzählung entstanden ist, in demselben Gebiete zu suchen haben, worin für uns die Unmöglichkeit liegt, sie als Geschichte zu fassen: in den Vorstellungen von Gott und seiner Offenbarung in Natur und Menschenwelt, die bei den Juden und ältesten Christen andere waren und Anderes mit sich brachten als bei uns.

77.

Die Auferweckung des Lazarus.

Daß auch mit der zuletzt betrachteten Gestaltung des Auferweckungswunders noch nicht jeder Zweifel abgeschnitten, der Beweis, den dasselbe liefern sollte, noch nicht vollkommen hergestellt sei, ist übrigens nicht erst dem Rationalismus der neueren Zeit, und in der älteren nicht blos Gegnern des Christenthums, sondern gleich von Anfang auch innerhalb der christlichen Kreise selbst zum Bewußtsein gekommen. Was man durch diese Todtenerweckungsgeschichten sich gewiß machen wollte, war die künftige Auferweckung der Todten durch den wiederkehrenden Christus. Dachte man sich nun auch diese Wiederkunft in der ersten Zeit so nahe, daß z. B. der Apostel Paulus sie noch zu erleben hoffte (1 Kor. 15, 51 fg. 1 Theff. 4, 15 fg.), so war doch, wenn man auch nur auf die Christen Rücksicht nahm, ein guter Theil von diesen, und je weiter man in der Zeit vorrückte, ein desto größerer, schon längst verstorben, begraben und selbst verwest; und daß nun auch auf diese die todtenerweckende Kraft des wiederkehrenden Christus sich erstrecken werde, das war dadurch, daß er bei seinen Lebzeiten etliche kaum erst Verstorbene und noch nicht Begrabene wieder belebt hatte, noch nicht hinlänglich sicher gestellt. Das verbürgende Wunder der Vergangenheit mußte zu dem künftigen, das es verbürgen sollte, in ein richtigeres Verhältniß gesetzt werden; zum Beweise, daß dereinst alle, die in den Gräbern liegen, die Stimme des Gottessohns hören und daraus hervorgehen werden

(Joh. 5, 28 fg.), mußte er während seines Erdenwallens einen solchen, der schon einige Zeit, der Verwesung preisgegeben, im Grabe lag, mit mächtiger Stimme daraus hervorgerufen haben (Joh. 11, 17. 39. 43). Dieß ist die Wurzel der johanneischen Todtenerweckungsgeschichte, in welcher aber auch sonst alle Fäden der Eigenthümlichkeit dieses Evangeliums zusammenlaufen. Man hat unter den drei evangelischen Todtenerweckungen die sämmtlichen Synoptikern gemeinsame der Jairustochter gleichsam als den Positiv, die von Lucas nachgetragene des Jünglings zu Nain als den Comparativ bezeichnet, zu denen die dem Johannes eigenthümliche Erzählung von der Erweckung des Lazarus den Superlativ bilde; aber gerade so verhalten sich die Evangelien des Matthäus, Lucas und Johannes auch im Allgemeinen zu einander. Bei Matthäus erscheint das Wunderbare durchaus in einfacher Gediegenheit, als müßte es so sein; bei Lucas wird theils das Princip, woraus es hervorgeht, theils die Wirkung auf das Gemüth, die es hervorbringt, näher in's Licht gesetzt; bei Johannes endlich ist Alles, Princip und Wunderact, Gemüthseindruck und geistige Bedeutung des Wunders auf den höchsten Ausdruck, und diese verschiedenen Seiten zugleich in eine Einheit gebracht, die ihre Wirkung nicht verfehlt, selbst nachdem die Widersprüche, die darin liegen, dem unbefangenen Blicke längst erkennbar geworden sind.

Damit von vorneherein das Gemüth in Mitleidenschaft gezogen werde, darf der Gegenstand des Wunders kein uns gleichgültiger Unbekannter, sondern er muß ein Freund Jesu, und das weibliche Herz, das sich über seinen Tod betrübt, darf nicht das einer gewöhnlichen Mutter, sondern es müssen die zarten Schwesterherzen von Martha und Maria sein, jener Maria, die auch an Jesu mit einer so eigenen schwärmerischen Verehrung hing. Die feinere Anlage ferner, durch welche sich in der Erweckungsgeschichte der Jairustochter Lucas von Matthäus unterschied, hat der Erzähler im vierten Evangelium nicht außer Acht gelassen. Um eine Aufsteigung vom Geringeren zum Größeren zu gewinnen, läßt auch er den nachmals Auferweckten zuerst noch nicht als todt, sondern nur als krank angekündigt werden. Geht dort der Vater selbst, so senden hier die Schwestern an Jesum eine Botschaft mit der Nachricht von dem Erkranken ihres Bruders; daß ihre

Meinung war, er solle kommen und ihn heilen, bleibt ungesagt, ergibt sich jedoch aus dem Folgenden (V. 21. 32). Jesus befand sich aber nicht wie dort in derselben Stadt mit dem Kranken, sondern in der Provinz Peräa, jenseits des Jordans, während dieser in Bethanien bei Jerusalem lag. Gleichwohl, statt daß er dort ungesäumt dem Hause des Kranken zuging, verweilt er hier noch zwei Tage, ohne Anstalt zur Abreise zu machen.

Warum das, da ihn doch die räumliche Entfernung einerseits, die nahen Gemüthsbeziehungen andererseits zu doppelter Eile treiben mußten? Dort ist die Sache ohne Arges so erzählt, als wäre Jesus zu einer Kranken geeilt, diese aber wider sein Erwarten gestorben, ehe er das Haus erreichte; was that solches Nichtwissen der Würde des Messias für Eintrag, wenn er die Macht hatte, die ihm unerwartet Gestorbene unmittelbar darauf vom Tode zu erwecken? Mit dem eingekörperten göttlichen Logos war das aber ein Anderes. Auf ihn durfte keinerlei Nichtwissen fallen. Der johanneische Christus wußte, was er that, als er nach Empfang der Krankheitsbotschaft noch zwei Tage in Peräa blieb; er wußte, daß Lazarus inzwischen sterben würde, und wollte ihn sterben lassen. Wenn er beim Einlauf der Botschaft sagte, diese Krankheit sei nicht zum Tode, sondern um der Verherrlichung Gottes und seines Sohnes willen, so ist es der gröbste Mißverstand, dieß so zu nehmen, als hätte Jesus damals selbst noch keinen tödtlichen Ausgang der Krankheit des Lazarus erwartet; die Meinung ist nur, der zwischeneintretende Tod werde nicht der letzte Erfolg sein, sondern Alles werde sich mittelst der Wiederbelebung des Gestorbenen in Verherrlichung Gottes und seines Logoschristus auflösen. Denn wie nun die zwei Tage herum sind und er sich zur Reise nach Judäa anschickt, sagt er, ohne unterdeß weitere Nachricht erhalten zu haben, also aus seinem höheren, in die Ferne dringenden Wissen heraus, Lazarus sei entschlafen, er gehe aber hin, ihn aufzuwecken. Diese Rede gibt dem Evangelisten Veranlassung, eines seiner stehenden Mißverständnisse anzubringen. Den Schlaf nehmen die Jünger eigentlich, während ihn Jesus figürlich vom Tode verstanden hatte, der seinem Machtworte bald, wie ein leichter Schlummer, weichen sollte: auch hier der Gegensatz der christlichen Anschauung des Todes zu der gemeinen, in der sich alle andern Personen außer ihm noch befangen

zeigen. Und nun enthüllt Jesus auch den Zweck seines Zögerns: er freue sich, erklärt er den Jüngern, um ihretwillen, daß er nicht dort gewesen, den Tod des Freundes zu verhindern, weil, was er nun zu vollbringen gedenke, nämlich die Todtenerweckung, ihrem Glauben ganz anders, als eine bloße Krankenheilung, zur Kräftigung dienen werde. Es bedarf kaum eines Winkes, daß eine solche Handlungsweise, den Freund, den man retten kann, lieber sterben zu lassen, um ihn nachher wieder erwecken zu können, einem Phantasiewesen, wie der johanneische Christus, ebenso angemessen ist, wie sie an einem wirklichen Menschen, und wäre es auch der gottbegabteste nnd gotteinigste, unmenschlich und empörend wäre.

Jesus hatte aber nicht blos deßwegen und nicht blos so lange gezögert, als nothwendig war, damit Lazarus todt wäre, bis er in Bethanien ankäme, sondern es sollte so viel Zeit verfließen, daß der Todte bei seiner Ankunft bereits vier Tage im Grabe lag (V. 17), daß Martha sagen konnte, er rieche schon (V. 39), sei bereits der Verwesung anheimgefallen. Daß sich Letzteres hernach bei der Eröffnung der Gruft so befunden habe, wird freilich nicht gesagt, aber ebenso wenig das Gegentheil; drei Tage lang, so glaubte man unter den späteren Juden [1]), umschwebe die Seele noch den gestorbenen Leib, am vierten aber entweiche sie und überlasse ihn der Verwesung: augenscheinlich sollte durch diesen Zug der jetzt von Jesu zu Erweckende denen so nahe wie möglich gerückt werden, deren künftige Erweckung man am jüngsten Tage von ihm erwartete.

Wie in der Geschichte von der Jairustochter, als Jesus in der Nähe des Hauses angekommen ist, einer oder etliche heraustreten, die den Vater von dem unterdeß erfolgten Tode des Mädchens in Kenntniß setzen und den Lehrer nicht weiter bemüht wissen wollen: so geht hier, auf die Nachricht, daß Jesus komme, Martha ihm vor das Dorf hinaus entgegen. Von dem Tode des Bruders sagt sie, als wüßte sie, daß er Jesu schon bekannt war, dieselbe würde nicht eingetreten sein, wenn Jesus gegenwärtig gewesen wäre; daß er nun aber eingetreten ist, hat ihr nicht, wie den Leuten des Jairus, alle Hoffnung benommen; selbst vor den

---

1) Gfrörer, Das Heiligthum und die Wahrheit, S. 319 fg.

Jüngern in unserer Erzählung, die mit der Wanderung Jesu nach Judäa nicht einverstanden waren, hat sie die Ahnung voraus, daß mit dem Tode des Bruders noch nicht Alles vorüber sei, daß auch jetzt noch Jesus nur den Vater bitten dürfe, um, was er wolle, gewährt zu erhalten. Doch so empfänglich auch die Schwester der Maria, das Mitglied jenes geweihten bethanischen Kreises, dargestellt sein wollte, immer muß sie doch Jesu die Möglichkeit übrig lassen, auch ihr Verstehen und Erwarten noch zu überbieten. Daher zeigt sie sogleich die Unbestimmtheit ihrer Ahnung und die Schwäche ihres Verständnisses darin, daß sie die Versicherung Jesu, ihr Bruder werde auferstehen, von der Auferstehung am jüngsten Tage versteht und insofern wenig tröstlich findet. Wie nun aber Jesus jene Versicherung auf ihren allgemeinen Grund zurückführt, in der Erklärung, er sei die Auferstehung und das Leben, und wer an ihn glaube, werde leben, wenn er auch stürbe, spricht sie zuversichtlich ihren Glauben aus, daß er Christus, der in die Welt kommende Sohn Gottes sei; einen Glauben, der zwar noch ohne rechtes Verstehen war, aus dem sich aber dieses entwickeln ließ. Der Satz übrigens: „Ich bin die Auferstehung und das Leben" u. s. f. bildet ebenso das Thema dieser johanneischen Auferweckungsgeschichte, wie der Spruch: „das Mägdlein ist nicht gestorben, sondern schläft", das Thema der gemeinsamen synoptischen, und der Zuspruch: „weine nicht!" das der besondern lucanischen gebildet hatte. Von beiden unterscheidet sich das johanneische Thema eben dadurch, wodurch sich das johanneische Evangelium überhaupt von den synoptischen unterscheidet: daß nämlich für's Erste Christus nicht blos thatsächlich als derjenige auftritt, der den Tod zum bloßen Schlafe macht und die Thränen über die Gestorbenen trocknet, sondern daß er sich in dieser Eigenschaft des Gottessohns im höheren Sinne unseres Evangeliums ausdrücklich als Gegenstand des Glaubens, und diesen Glauben hinwiederum als Bedingung der Theilnahme an dem ewigen Leben hinstellt; und daß für's Andere unter dem von ihm gespendeten Leben weder blos die einstige allgemeine, noch die jetzt ausnahmsweise einem Einzelnen zu gewährende leibliche Auferweckung, sondern zugleich das von ihm ausgehende neue geistige Leben verstanden ist.

Nachdem sich Martha zu diesem Glauben bekannt hat, geht

sie, die Schwester zu holen, mit der nun aber eine Schaar tröstender und leidtragender Juden herauskommt. Diese weinenden Juden spielen in der Geschichte des Lazarus dieselbe Rolle, wie in der von der Jairustochter die Flötenbläser und die lärmende Trauerversammlung: sie bringen den Widerspruch der altjüdischen wie der heidnischen Anschauung vom Tode mit der neuen christlichen zur Erscheinung. Um wie viel höher nun aber der johanneische Christus über jenem Standpunkte steht, als der synoptische, wird in seinem Benehmen ersichtlich. Dem synoptischen Christus scheint die lärmende Klage der Leute unpassend, und darum heißt er sie hinausgehen; hier bei Johannes ist von Lärmen nicht die Rede, die Leute weinen nur und Maria weint mit; aber statt ihnen freundlich, wie der Wittwe zu Nain, das Weinen zu wehren, ergrimmt Jesus im Geiste über ihr Thun. Daß er dazu menschlicherweise keinen Grund hatte, ist klar; aber alle Versuche, dem Worte, durch welches der Evangelist wiederholt die Gemüthsbewegung Jesu bezeichnet[1]), eine andere Bedeutung als die des Ergrimmens, oder eine andere Beziehung als auf die Thränen der Juden und der Maria zu geben, sind vergeblich. Der Logoschristus ist ergrimmt, daß die Leute, und selbst Maria, über den Tod des Lazarus weinen können, während doch er, das Princip des Lebens, dabeisteht; diese Verblendung der Menschen über das, was sie an ihm haben, erregt seinen Unwillen, wie gleich hernach seinen Schmerz; denn auch die Thränen, worein er im Hingang zum Grabe nun selbst ausbricht, können, wenn die Darstellung in sich zusammenstimmen soll, nicht Thränen des Schmerzes um den Tod des Lazarus sein, den er ja eben im Begriffe ist aufzuwecken, und sind es schon deßwegen nicht, weil die Juden sie dafür halten (V. 36), die im vierten Evangelium Jesum allemal mißverstehen. Sehen wir uns nach etwas Aehnlichem in der evangelischen Geschichte um, so ist der einzige Fall, wo sonst noch von Thränen Jesu die Rede ist, Luc. 19, 41 fg., wo er beim Anblick der Stadt Jerusalem weint, im Gedanken an die schrecklichen Tage, die über sie kommen werden, weil sie die Zeit ihrer Heimsuchung nicht erkannt habe. Diese Zeit der Heimsuchung für

---

1) V. 33: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι. V. 38: πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ.

das jüdische Volk waren die Tage der Wirksamkeit Jesu, die eben jetzt mit dem Wunder der Erweckung des Lazarus ihren Höhepunkt erreichen sollte, ohne doch die Juden zum Glauben und zur Erkenntniß zu bringen. Deßwegen weint Jesus, und deßwegen machen auch die Thränen von Neuem dem Unwillen Platz, als die Juden äußern, ob denn der Mann, der vor Kurzem den Blinden sehend gemacht, nicht auch den Tod des Lazarus hätte verhindern können? worin theils ein Vorwurf gegen ihn, theils abermals der Mangel an jeder Ahnung, daß man hier die Auferstehung und das Leben in Person vor sich habe, lag [1]).

Das Grabmal, vor das wir sofort geführt werden, ist fast wie das nachherige Grabmal Jesu beschrieben; es heißt eine Höhle, wie das Grab Jesu den Synoptikern zufolge in Felsen gehauen, mithin gleichfalls eine künstliche Höhle war, und seinen Verschluß bildet, wie bei dem Grabe Jesu, ein davor gewälzter Stein; auch der Leintücher, worein der Todte gewickelt war, wird ganz ebenso wie später bei Jesu (20, 6 fg.) Erwähnung gethan: die Auferweckung des Lazarus durch Christus sollte nicht blos eine Bürgschaft für die künftige Auferweckung aller Todten durch ihn, sondern auch ein Vorspiel seiner demnächst bevorstehenden eigenen Auferstehung sein. Nachdem nun gegen die von dem muthmaßlichen Verwesungsgeruch hergenommene Einrede der Martha der Stein vom Grabe entfernt ist, findet der johanneische Christus, statt wie der synoptische in den beiden früheren Auferweckungsgeschichten einfach sein Machtwort zu sprechen, für gut, erst ein Gebet zu seinem Vater voranzuschicken. Freilich kein Bittgebet, wie Elia bei seiner Todtenerweckung, dergleichen der mit dem Vater einige Sohn nicht nöthig haben konnte, sondern ein Dankgebet für die bereits geschehene Erhörung. Also hat er doch zuerst im Stillen gebeten, aber mit der Gewißheit erhört zu sein; wie ja Bitte und Erhörung, oder von der andern Seite genommen

1) Der Deutung Hilgenfeld's (Evangelien S. 296, Anm. 1), daß der Unwille Jesu „sich auf den Schmerz beziehe, welcher hier die menschliche Person aus ihrer Einheit mit dem göttlichen Logos herauszureißen drohe", kann ich deßwegen nicht beitreten, weil sonst überall im vierten Evangelium, insbesondere gleich im folgenden Kapitel (12, 27), die Einheit dieser beiden Seiten als unverrückbar erscheint.

Befehl und Ausführung, zwischen dem Vater und ihm nicht als eine Reihe einzelner Acte, sondern als ein stetiges, keiner Veränderung unterworfenes Wechselverhältniß zu denken sind. Auch von einer einzelnen Danksagung gegen den Vater kann demnach, streng genommen, so wenig als von einer Bitte die Rede sein, und wenn sich Jesus zu einer solchen doch herbeiläßt, so geschieht es lediglich aus Anbequemung an das umstehende Volk, um dieses auf Gott als denjenigen, der dem Sohne solche Macht verliehen, hinzuweisen (V. 42). Allein wenn eine Anbequemung die gewünschte Wirkung haben soll, so darf der sich Anbequemende nicht sagen, daß es blos Anbequemung ist; und andererseits ein Gebet, das nur aus Anbequemung gesprochen wird, ist eine widerliche Grimasse. Man hat witzig zu sein gemeint, wenn man gegen die Ansicht der Kritik, daß der johanneische Christus nur ein personificirter dogmatischer Begriff sei, bemerkte, ein Begriff gehe auf keine Hochzeit, habe kein Mitleid und dergleichen mehr[1]). Hier kann man umgekehrt sagen: so wie der johanneische Christus am Grabe des Lazarus gehandelt haben soll, handelt kein wirklicher Mensch, und sei er auch ein Gottmensch, sondern nur ein verkörperter Begriff, und zwar nur ein solcher, der aus zwei widersprechenden Merkmalen zusammengesetzt ist. Der johanneische Christus ist auf der einen Seite das mit Gott einige ewige Schöpferwort: so braucht er den Vater um nichts Einzelnes zu bitten, ihm für nichts Einzelnes zu danken, da ja sein ganzes Thun nur ein successives Ausströmen dessen ist, was vom Vater aus stetig in ihn einströmt. Auf der andern Seite jedoch wandelt er unter Menschen als Mensch, der diese zum Vater führen, sie bei jeder Gelegenheit auf den Vater hinweisen soll, und dieß am wenigsten bei einem Werke unterlassen darf, worin sich, wie in der Auferweckung eines Todten, die Herrlichkeit des Vaters so ganz besonders offenbart. Also spricht er ein lautes Gebet zum Vater, und zwar lieber das Dankgebet, als das durch den Schein der Ungewißheit seiner Erhörung noch leichter zu mißdeutende Bittgebet; aber da er als Mensch zugleich der fleischgewordene Logos ist, so ist das Beten bei ihm bloße Anbequemung, und da er als

---

1) Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit, I, 96.

der Logos auch anerkannt werden will, so sagt er es selbst, daß er das Gebet nicht aus und für sich, sondern lediglich für die Umstehenden gesprochen hat. Als wirkliches Wesen, als Mensch genommen, erscheint der Christus des vierten Evangeliums in diesem Beten aus Anbequemung als ein Schauspieler, und in seinem Geständniß, daß sein Beten nur Anbequemung sei, noch dazu als ein ungeschickter; aber auch als personificirter Begriff genommen, legt er hier ganz besonders die widersprechenden Merkmale dar, die in ihm zu einer undenkbaren Einheit zusammengefaßt sind.

Die starke Stimme, womit Jesus sofort in das Grabmal hineinruft und den Todten herauskommen heißt, bildet deutlich die Stimme des Gottessohnes vor, welche einst alle, die in den Gräbern liegen, hören und darauf hin aus den Gräbern hervorgehen werden (Joh. 5, 28 fg.); sie ist das Commandowort zur Auferstehung, das anderswo auch einem Erzengel als messianischem Herold übertragen und von gewaltigem Trompetenschall begleitet erscheint (1 Kor. 15, 52. 1 Theff. 4, 16).

Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus ebenso wie die beiden andern evangelischen Todtenerweckungsgeschichten als ein unhistorisches Gebilde der urchristlichen Phantasie, als eine nur bewußtere und künstlichere Durchführung desselben dogmatischen Thema zu betrachten, dazu haben wir uns bisher dadurch bestimmt gefunden, daß die Erzählung geschichtlich ebenso schwierig zu denken ist, als sich ihre Entstehung aus dogmatischen Vorstellungen und der Eigenthümlichkeit des johanneischen Evangeliums leicht und vollständig erklärt. Es kommt aber noch ein Umstand hinzu. Daß der vierte Evangelist der beiden andern Todtenerweckungen keine Erwähnung thut, muß man begreiflich finden, und Niemand wird aus seinem Stillschweigen von denselben einen Beweis gegen ihre Geschichtlichkeit hernehmen wollen. Denn gesetzt auch, sie wären wirklich vorgefallen gewesen, so war Alles, was ihnen Bedeutung gab, in der Lazarusgeschichte so sehr in der höchsten Potenz enthalten, daß in einer Darstellung, die ohnehin auswählend verfahren mußte, jene neben dieser füglich zu entbehren waren. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn man nun umgekehrt fragt, warum denn von der um so viel bedeutendern Erweckungsgeschichte des Lazarus die Synoptiker nichts

erzählen? warum sie nicht statt der viel weniger wichtigen und beweiskräftigen, die sie geben, vielmehr die Geschichte von Lazarus mitgetheilt haben? Man hat gemeint, das sei um so schlimmer für die Verfasser der drei ersten Evangelien. Es beweise, daß keiner von ihnen, auch Matthäus nicht, ein Apostel oder sonstwie Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen sei. Denn einem solchen freilich könnte die Auferweckung des Lazarus nicht unbekannt gewesen sein, und wenn sie ihm bekannt war, hätte er sie auch erzählen müssen. Sei aber keiner von ihnen ein Augenzeuge, sondern alle nur Sammler von Ueberlieferungen, so könne die Auferweckung des Lazarus gar wohl wirklich vorgegangen sein, und doch bei ihnen sich nicht finden. Sie könnte sich ja bis zu der Zeit, in der sie schrieben, entweder ganz aus der Ueberlieferung verloren, oder doch einen Theil ihrer Bedeutsamkeit eingebüßt haben. Diese Bedeutsamkeit, meint man [1]), bestand vornehmlich in ihrer pragmatischen Wichtigkeit für die Entwicklung des Schicksals Jesu, sofern sie die Erbitterung seiner Feinde bis zu dem bestimmten Anschlag auf sein Leben steigerte, der diesem sofort ein Ende machte. Was es mit dieser pragmatischen Wichtigkeit der Auferweckung des Lazarus für eine Bewandtniß hat, ist schon oben angedeutet worden [2]). Um die Hinrichtung Jesu herbeizuführen, bedurfte es so wenig des Anstoßes durch ein Wunder, als bei Sokrates, da der natürlichen Ursachen in dem Widerstreit der Standpunkte und Interessen übergenug vorhanden waren. Ebenso wenig bedarf aber die Auferweckung des Lazarus dieser pragmatischen Bedeutung, um als ein Ereigniß zu erscheinen, das, wenn es wirklich vorgefallen war, in keinem einigermaßen ausführlichen und verständig angelegten Evangelium übergangen werden durfte. Sie war das Wunder aller Wunder, und so ist sie von dem vierten Evangelisten auch sichtbar dargestellt. Man traut seinen Augen nicht, wenn man bei Schleiermacher die Behauptung liest, in Bezug auf die Lehre habe die Geschichte von Lazarus keinen großen Werth. Wie? die Geschichte keinen großen didaktischen

1) So namentlich Schleiermacher, Einleitung in das Neue Testament, S. 282 fg. Vgl. Lücke, Commentar zum Evangelium Johannis (dritte Auflage), II, 476.

2) Bd. III, Erstes Buch, S. 318.

Werth, in der sich Jesus, wie in keiner andern, als die Auferstehung und das Leben erweist? und nicht blos thatsächlich erweist, sondern auch ausdrücklich aus der Geschichte die Lehre zieht? Doch Schleiermacher hat noch eine andere Ursache aufgespürt, warum die Kunde von der Auferweckung des Lazarus sich aus der evangelischen Ueberlieferung frühzeitig habe verlieren können. Er macht darauf aufmerksam, wie überhaupt das Verhältniß Jesu zu der Familie, in welcher die Geschichte spielt, bei Matthäus und Marcus ganz fehle, bei Lucas, der von den Schwestern wisse, wenigstens der Bruder und der Wohnort verloren gegangen seien. Dieß möge daher kommen, daß, als die den Berichten der Synoptiker zu Grunde liegenden Nachrichten gesammelt wurden, die Familie Lazarus, vielleicht wegen erlittener Verfolgungen (Joh. 12, 10), nicht mehr in Bethanien anzutreffen war. Als hätte die Kunde von einem so ungeheuern Ereigniß, wenn es wirklich stattgehabt hatte, ob nun die Familie, die es zunächst betraf, ausgewandert, vielleicht auch ausgestorben war oder nicht, sich nicht nothwendig in der Gegend erhalten müssen! Einzig, wenn der vierte Evangelist sie erst im zweiten Jahrhundert componirt hat, ist es erklärlich, daß die älteren Evangelisten nichts von derselben wissen.

Doch den Schleiermacher'schen Wink über das verschiedene Verhalten der Evangelisten zu der bethanischen Familie dürfen wir nicht verloren gehen lassen, wenn er uns auch zu einem entgegengesetzten Ergebniß als den scharfsinnigen Johannesfreund führen sollte. Von einer Familie zu Bethanien, mit welcher Jesus in besonders innigem Freundschaftsverhältniß gestanden hätte, wissen allerdings die drei ersten Evangelisten nichts. Gesalbt werden lassen ihn die beiden ersten (Matth. 26, 6 fg. Marc. 14, 3 fg.) wenige Tage vor seinem letzten Passahfest in Bethanien, aber im Hause eines Simon, der Aussätzige genannt, und von einer Frau, deren Name nicht angegeben wird. Lucas läßt eine Salbung früher, noch in Galiläa, ohne Angabe des Orts, in dem Hause eines Pharisäers Simon mit Jesus vorgenommen werden, und bezeichnet die auch bei ihm ungenannte Salbende als eine Sünderin (7, 36 fg.). Dagegen läßt er Jesum später auf der Reise von Galiläa nach Jerusalem, aber noch weit von diesem Endziele, in einem ungenannten Dorfe bei einer

Frau, Namens Martha, einkehren, die eine Schwester Maria hat, wo sich dann die bekannte Geschichte zuträgt, die in dem bedeutsamen Worte: „Eins ist Noth!“ ihre Blume hat (10, 38 fg.) Daß wir diese Geschichte, wie überhaupt die Namen der beiden Schwestern, zum erstenmal bei Lucas finden, erregt allerdings Bedenken, aber entscheidet noch nicht gegen den historischen Werth der Nachricht. Daß die sich um Vieles mühende mit der scheinbar lässigen Schwester unzufriedene Martha, die lauschend zu Jesu Füßen sitzende Maria, die nach seinem Urtheil das bessere Theil erwählt hat, ganz wie Personificationen des werkeifrigen Judenchristenthums und des glaubensinnigen paulinischen Christenthums dargestellt sind [1]), läßt sich erklären, wenn auch wirklich zwei solche Schwestern gelebt und mit Jesu in Beziehung gestanden hatten.

Also bei Matthäus und Marcus haben wir in Bethanien eine salbende Frau, aber ohne Namen; bei Lucas einerseits eine salbende Sünderin, gleichfalls ohne Namen, aber nicht in Bethanien, andererseits die Schwestern Martha und Maria, gleichfalls nicht in Bethanien und verschieden von der salbenden Frau. Diese Fäden finden sich bei Johannes zusammengezogen (12, 1 fg.). Die salbende Frau ist Maria, und weil die Salbung der Ueberlieferung zufolge in Bethanien vorgefallen war, so ist Maria mit ihrer Schwester in Bethanien wohnhaft. Schon bei Lucas beweist allerdings der Empfang, den Martha Jesu zu Theil werden läßt, freundliche Gesinnungen, und das Verhalten der Maria deutet selbst auf tiefere Empfänglichkeit hin; doch von einem innigen Freundschaftsverhältniß zwischen Jesus und der Familie ist erst bei Johannes die Rede (11, 3. 5. 11. 36). Im Uebrigen erscheinen die Schwestern im vierten Evangelium ganz so, wie es ihrer Schilderung im dritten entspricht. Bei dem Mahle, woran sich die Salbung schloß, wartet Martha auf, wie sie sich in der Erzählung des Lucas mit der Aufwartung viele Mühe machte; auch ihr Entgegeneilen, als sie nach ihres Bruders Ableben von der Ankunft Jesu hört, ist ganz nach Art jener Geschäftigkeit; ebenso ist auf Seite der Maria der Fußfall vor Jesu und später

1) Worauf zuerst Zeller aufmerksam gemacht hat, Theologische Jahrbücher, 1843, S. 85.

das Ausgießen der köstlichen Salbe auf seine Füße im Charakter derjenigen, welche dort bei Lucas zu Jesu Füßen sitzend im Lauschen auf seine Worte alles Andere vergaß. Fragt man nun: was ist wahrscheinlicher, daß sich in Wirklichkeit Alles so verhalten habe, wie Johannes es darstellt, daß also Maria es gewesen, die Jesum salbte, sie und ihre Schwester ihren Wohnsitz in Bethanien bei Jerusalem gehabt, und dieses Haus Jesu bei seiner letzten Festreise ein freundliches Asyl geboten habe, daß aber die Kunde davon in der Ueberlieferung erloschen, der Name Maria's als der salbenden Frau abhanden gekommen, von ihrem und ihrer Schwester Hauswesen in Bethanien, das, wenn auch der Ort zerstört war, in der Christenheit als ein Heiligthum hätte fortleben müssen, schon nach wenigen Jahrzehnten Niemand in der Gegend mehr etwas gewußt habe? oder daß umgekehrt der Sachverhalt der gewesen sei, wie er bei den Synoptikern erscheint, daß in dem Hause eines mit Jesu in keiner engeren Beziehung stehenden Mannes zu Bethanien eine sonst nicht weiter bekannte Frau Jesum salbte, und daß in einem andern Orte, vielleicht in Galiläa, ein Schwesternpaar, Martha und Maria, lebte, bei denen Jesus gastliche Aufnahme und Empfänglichkeit für seine Lehren fand, daß aber der vierte Evangelist diese auseinanderliegenden Nachrichten geschickt combinirt, der Hörerin zu Jesu Füßen die Salbung seiner Füße, der geschäftigen Martha die Aufwartung bei jener Gelegenheit übertragen, beide Schwestern zu dem Ende nach Bethanien übergesiedelt und in das enge Freundschaftsverhältniß zu Jesu versetzt habe, das uns in der Geschichte des Lazarus entgegentritt? — wenn wir uns diese Frage stellen, so ist zwar schon nach dem Bisherigen das Erstere unwahrscheinlich genug; doch wollen wir nicht entscheiden, bis wir das Verhältniß der beiden Darstellungen noch vollständiger in's Auge gefaßt haben.

Wir haben nämlich bisher den Bruder der beiden Schwestern, den Lazarus, von dem wir doch ausgegangen sind, außer Acht gelassen. Den müßte also in jenem ersteren Falle die synoptische Ueberlieferung gleichfalls verloren haben; was schon des ganz einzigen Wunders wegen, das sich an seinen Namen knüpft, kaum denkbar ist. Doch sie hat ihn ja nicht verloren, könnte man sagen: bei Lucas findet sich ja auch ein Lazarus. Freilich kein wirklicher, nur ein parabolischer, der arme Lazarus nämlich, der

in diesem Leben schwärenbedeckt und Mangel leidend vor der Pforte des reichen Mannes liegt, dann aber nach dem Tode in Abraham's Schoße sitzend, den Neid des in der Hölle gequälten Reichen erregt (16, 19 fg.). Beide Lazarus sind in der That nicht ohne Verwandtschaft. Arm zwar ist, soviel wir sehen, der johanneische nicht, wie der parabolische des Lucas; aber krank ist er auch, und schon die Eingangsworte der Erzählungen von beiden haben eine merkwürdige Aehnlichkeit. „Es war aber ein gewisser Kranker, Lazarus aus Bethanien", beginnt Johannes; „es war ein gewisser Armer mit Namen Lazarus", beginnt Jesus seine Gleichnißrede bei Lucas. Beide Lazarus ferner sterben und werden begraben; nur der eine freilich kehrt aus dem Grabe wieder in's Leben zurück, aber — der andere hätte wenigstens wiederkehren sollen, es wird verlangt, aber nicht gewährt. Und warum wird dem reichen Mann in der Parabel seine Bitte von Abraham nicht gewährt, den Lazarus in seines Vaters Haus zu senden, um seine fünf Brüder zu bekehren? Deßwegen nicht, weil Abraham voraussieht, daß sie, die auf Moses und die Propheten nicht achten, auch nicht glauben würden, wenn einer von den Todten auferstünde. Und wie richtig hier Vater Abraham vorausgesehen hat! Es stand ja wirklich einer von den Todten auf, nämlich Jesus; aber glaubten darum die Juden? Ja ein Lazarus, ganz wie der reiche Mann es gewünscht hatte, stand aus dem Grabe auf, und die Juden glaubten doch nicht, sondern faßten jetzt erst recht den Beschluß, Jesum zu tödten.

Wie nun? werden wir annehmen, der historische Lazarus sei in der Ueberlieferung zum parabolischen, die Wundergeschichte zur Gleichnißrede, der wirklich vorgekommene Fall (die Wiederkehr eines Verstorbenen) zum blos gesetzten Falle geworden? Wer von der Art, wie dergleichen Erzählungen sich um- und weiterbilden, nur irgend eine Vorstellung hat, wird vielmehr das Umgekehrte wahrscheinlich finden. Der vierte Evangelist hatte aus dem dritten die beiden in einem Dorfe wohnenden Schwestern, die Jesum bei sich beherbergten, in seinen Plan aufgenommen, sofern die eine derselben ihm geeignet schien, ihr die berühmte Salbung, die andere, ihr die Aufwartung bei dem Mahle, während dessen die Salbung vorfiel, zu übertragen. Mußte er sie zu dem Ende nach Bethanien versetzen, wo der Ueberlieferung

zufolge die Salbung vorgefallen war, so war ihm auch für die Todtenerweckungsgeschichte, die er geben wollte, kein Ort gelegener, als eben dieses Bethanien. Sie sollte als das Wunder aller Wunder die Wunderthätigkeit Jesu schließen; sie sollte ferner die Erbitterung der in Jerusalem herrschenden Hohepriester- und Pharisäerpartei auf's Höchste steigern: sie mußte also in der letzten Zeit und entweder in oder doch nahe bei der Hauptstadt vorgefallen sein. Indeß in diese selbst sie zu verlegen, widersprach dem Pragmatismus des vierten Evangeliums, wornach Jesus in dieser letzten Zeit der feindlichen Nachstellungen wegen Jerusalem lieber mied, und wenn er dort war, allen Grund hatte, sich in Acht zu nehmen: also besser in einem nahen Dorf, und da hatte man von der Salbungsgeschichte her Bethanien. Und waren die beiden Schwestern dorthin versetzt, so warteten sie ja gleichsam auf den Bruder, der ihnen sofort in Lazarus zugeführt wird. Daß der vierte Evangelist so zu seiner Darstellung gekommen, daß er zuerst die Schwestern aus dem dritten Evangelium genommen, und ihnen dann erst den Bruder beigesellt hat, verräth sich deutlich in der Art, wie er die drei Geschwister zum erstenmal einführt (11, 1 fg.). „Es war aber einer krank, Lazarus aus Bethanien, aus dem Dorfe Maria's und Martha's, ihrer Schwester. Maria aber war diejenige, welche den Herrn salbte und seine Füße mit ihren Haaren trocknete; deren Bruder Lazarus war krank." So bezeichnet man einen Bruder nur, wenn die Schwestern bekannter sind als er; das waren Maria und Martha durch die Erzählung von Jesu Einkehr bei ihnen im dritten Evangelium, auf welche auch im vierten der Ausdruck: „aus dem Dorfe der Maria und Martha", hinweist; denn Lucas beginnt dort seine Erzählung mit der Angabe, Jesus sei auf der Reise in ein Dorf gekommen und da habe ihn Martha aufgenommen. Der vierte Evangelist setzt nun aber überdieß hinzu, diese Maria sei auch die Frau gewesen, die Jesum gesalbt habe, was er erst später erzählt; daß er es hier zum Voraus bemerkt, sieht ganz so aus, als wollte er diese Notiz zum erstenmal in Umlauf setzen. Noch augenscheinlicher verräth er, daß er in seinem Lazarus eine neue Figur in die evangelische Geschichte einführt; denn „ein gewisser", ein Bruder berühmterer Schwestern, war dieser doch wahrhaftig nicht, wenn an ihm Jesus das größte

seiner Wunder vollzogen hatte, während er so gut wie seine Schwestern von Jesu geliebt war.

Also die beiden Schwestern hatte der vierte Evangelist nach Bethanien versetzt, und für sein Schlußwunder, das eine Todtenerweckung sein sollte, war ihm eben dieses Bethanien der geeignetste Schauplatz. Den leiblich zu Erweckenden den geistig erweckten Schwestern als Bruder beizugesellen, lag wenigstens nicht fern. Zur weiteren Ausgestaltung seiner Todtenerweckungsgeschichte nun aber taugten ihm die beiden synoptischen nicht. Er wollte einen ganz sicher und gewiß Todten, einen mindestens Begrabenen haben, was weder die Jairustochter noch der Jüngling von Nain war. Dagegen kam bei Lucas ein Verstorbener, freilich nur im Gleichniß vor, der begraben und gewiß todt war, denn seine Seele war ja schon in Abraham's Schooß getragen. Auch er sollte wiederkommen, aber er durfte es nicht, weil es umsonst gewesen wäre, da er die Brüder des reichen Mannes doch nicht bekehrt haben würde. Aber eben deßwegen war es im Sinne des vierten Evangelisten der Mühe werth, den Verstorbenen wirklich wiederkommen zu lassen, um den unverbesserlichen Unglauben des Judenvolks recht zu constatiren. Darum war keine Figur der synoptischen Ueberlieferung zum Helden der Todtenerweckungsgeschichte, welche der vierte Evangelist geben wollte, nach allen Seiten hin geeigneter, als der Lazarus der Gleichnißrede bei Lucas. Da wir hienach ebenso deutlich sehen, wo der vierte Evangelist seinen Lazarus sammt Umgebung herbringt, als es uns unbegreiflich bleibt, wo die übrigen Evangelisten ihn, wenn er wirklich existirt hatte und von Jesu auferweckt worden war, hingebracht haben sollten, so können wir, scheint es, die Untersuchung über diesen Punkt als abgeschlossen betrachten [1]).

---

1) Die meiste Förderung verdankt diese Untersuchung Zeller, der zuerst den johanneischen Lazarus aus dem parabolischen in dieser Art abgeleitet hat (Studien zur neutestamentlichen Theologie, in den Theologischen Jahrbüchern 1843, S. 89. Vgl. auch Baur, Kritische Untersuchungen, S. 248 fg.). Daß beide nur Einer seien, diese Vermuthung hatte ich schon 1833 in einer Anzeige der Schriften über das Leben Jesu von Paulus und Hase aufgestellt, die ich der Societät für wissenschaftliche Kritik in Berlin auf ihre Bestellung einschickte, aber von dieser, weil sie die frons turgida cornibus darin bemerkte, zurückgesandt erhielt. Da ich jedoch den Springpunkt des Verhältnisses, die Verwand-

Dennoch wollen wir es uns nicht verdrießen lassen, uns nach der Art und Weise umzusehen, wie Andere sich mit der Geschichte von Lazarus zurechtzusetzen suchen. Maßgebend ist auch hier für die neuere Theologenschaft die Haltung Schleiermacher's gewesen[1]). Die beiden Todten, von deren Erweckung durch Jesus uns die Synoptiker erzählen, hatte Schleiermacher ohne Weiteres als Scheintodte gefaßt. Bei der einen Erzählung nimmt er mit höchst elender Exegese Jesum bei seinem Worte, das Mädchen sei nicht todt, sondern schlafe nur; auch der Jüngling von Nain, bemerkt er, könne bei der jüdischen Sitte des schnellen Begrabens gar wohl nur scheintodt gewesen sein. Aber Lazarus lag schon den vierten Tag im Grabe. Da konnte freilich die Verwesung bereits ihren Anfang genommen haben. Aber sie mußte es nicht, meint Schleiermacher; die Aeußerung der Martha sei lediglich ihre Vermuthung. Jedenfalls schreibe Jesus dieses Wunder nicht sich als eigene That zu, wie man es freilich auch nicht denken könne, ohne durch einen solchen schöpferischen Act seine menschliche Lebenseinheit zu zerreißen; sondern er erbitte es von Gott und verdanke es diesem als dessen unmittelbare That. Was heißt nun das in ehrlichem Deutsch? Auch Lazarus ist, obwohl der Fall bei der längeren Zeit, die er schon in der Gruft gelegen hatte, ein minder gewöhnlicher war, blos scheintodt gewesen, und daß gerade Jesus die Veranlassung seiner Wiederbelebung wurde, war ein Zufall, in welchem die höhere Fügung nicht zu verkennen ist. Jetzt begreifen wir erst, wie Schleiermacher sagen konnte, die Geschichte von Lazarus habe keinen großen didaktischen Werth. So wie er sie faßt, hat sie vielmehr gar keinen.

Auf das Nähere, wie der johanneischen Erzählung zufolge Jesus sich bei der Sache benahm, hat sich Schleiermacher klüglich nicht eingelassen. Und doch muß man nothwendig fragen: wenn es nur der Zufall war, nur die unwahrscheinliche Möglichkeit, daß der schon vier Tage begrabene Lazarus vielleicht blos scheintodt sein könnte, worauf Jesus rechnete, wie konnte er schon in

---

lung der hypothetischen Wiederkunft eines Todten in eine wirkliche, nicht getroffen hatte, so blieb die Vermuthung, als zu gewagt, aus meinem Leben Jesu weg.

1) Das Folgende nach seinen Vorlesungen über das Leben Jesu.

der Entfernung, wie noch am Grabe selbst Reden führen, die als leeres Geflunker erscheinen, wenn nicht die Gewißheit, seinen Freund den Seinigen lebendig wiedergeben zu können, dahinterstand? Man müsse, sagt Schweizer[1]), die ganze pragmatische und psychische Lage Jesu in Betracht ziehen. Er war in jenem Zeitpunkt, nachdem er vor den Verfolgungen der Machthaber in Jerusalem nach Peräa gewichen war, in gedrückterer Lage als jemals vorher. Dabei war sein messianisches Bewußtsein ungeschwächt. Was mußte da das Ergebniß sein[2])? Die zuversichtlichste Hoffnung, antwortet Schweizer, daß ihn Gott in solcher Lage nicht im Stiche lassen werde. „Demjenigen", erläutert Hase (denn es wäscht hier immer eine Hand die andere), „vor dem Jairus' Tochter (aus ihrem Scheintode) erwacht war, mochte der Wunsch zur Ahnung, oder in seiner Bedrängniß zum kühnen Vertrauen werden, daß hier, wo seine individuelle Neigung mit der Verherrlichung des Gottesreichs zusammenfiel, Gott sein Gebet um das Leben dessen, den er liebte, erhören werde[3])." Entspricht alsdann, fährt wieder Schweizer fort, solcher Zuversicht ein äußeres Ereigniß, das an sich kein eigentliches Wunder ist, so entsteht dennoch ein Wunder, nämlich das des gerechtfertigten Gottvertrauens. So ist hier das Wunder nicht die Wiederkehr des nur zurückgetretenen Lebens an sich, sondern das Zusammentreffen derselben mit Jesu Zuversicht und der Eröffnung des Felsengrabes auf seinen Befehl. Warum soll denn, schließt der ästhetisch gebildete Theologe, im Leben Jesu nicht wenigstens einigemale ein auffallender Erfolg seiner kühnen Zuversicht entsprochen haben, wenn doch etwas jenem Dichterworte zu Grunde liegt: „Es gibt im Menschenleben Augenblicke" u. s. w.? Das ist die rechte Höhe, wenn die Theologie sich mit modernen Dichterfedern putzt, die sie dann sicher allemal unrecht anbringt. So bedenkt sie hier nicht, wie übel dem Helden, der

---

1) Das Evangelium Johannes nach seinem innern Werthe u. s. w., S. 156 fg.

2) „Das sind Potenzen", setzt Schweizer mit deutlicher Beziehung auf den gegenwärtigen Verfasser hinzu, „welche ein Leben Jesu auffinden und als Schlüssel zum Verständniß einzelner Thaten benutzen muß, ehe es den Namen eines Lebens Jesu verdienen will." Sehr wohl, erwiedert der Verfasser; wenn erst die angeblichen Thaten kritisch festgestellt sind. Vorher, der bloßen Legende gegenüber, ist der psychologische Pragmatismus übel angebracht.

3) Leben Jesu, §. 94.

jene Worte spricht, die falsche Anwendung der darin enthaltenen Wahrheit bekommt. Der Erste, der ihm am andern Morgen mit einem Liebeszeichen entgegen komme, hatte er willkürlich bei sich festgesetzt, müsse sein treuester Freund sein: und gerade der wurde sein Verräther. Der Freund, den er gestorben fand, müsse, so wahr Gott ihn nicht im Stiche lassen könne, nicht wirklich todt sein, sondern auf seinen Ruf in's Leben zurückkehren, das hätte sich Jesus hier in den Kopf gesetzt, und einem so rasenden Einfall hätte der Erfolg entsprochen. Eine solche Erklärung, bemerkt Ebrard mit vollem Rechte, wornach der Herr auf die vermessenste Weise Gott versucht haben würde, enthalte zehnmal mehr Unbegreiflichkeiten, als zwanzig Kritiker in dem evangelischen Bericht zu finden vermögen [1]). Dieß ist nur zu wenig gesagt; es hätte vielmehr gesagt werden müssen, sie schände Jesum so sehr, wie nur jemals Naturalisten und Spötter ihn geschändet haben.

Wesentlich besser wird die Sache auch dadurch nicht, wenn man mit Renan aus der Auferweckung des Lazarus statt eines tollen Wagstücks Jesu eine Intrigue der bethanischen Familie macht. Außer sich über die schlechte Aufnahme, die ihr angebeteter Freund in Jerusalem fand, haben seine bethanischen Verehrer nach etwas gesucht, das seiner Sache in der ungläubigen Hauptstadt neuen Schwung geben könnte. Das mußte ein Wunder, womöglich die Auferweckung eines Todten, am liebsten eines in Jerusalem bekannten Mannes sein. Nun erkrankt während Jesu Abwesenheit in Peräa Lazarus. Die Schwestern, beängstigt, schicken nach dem abwesenden Freunde. Aber ehe dieser sich einstellt, hat es sich mit dem Bruder gebessert, und jetzt kommt ihnen ein köstlicher Einfall. Lazarus, noch bleich von der überstandenen Krankheit, läßt sich wie ein Todter in Binden wickeln und in die Familiengruft einschließen. Wie Jesus ankommt, geht ihm Martha entgegen und führt ihn vor die Gruft. Jesus wünscht den verstorbenen Freund noch einmal zu sehen, aber nach Entfernung des Steins tritt dieser ihm mit seinen Binden und Tüchern lebend entgegen. Alle Anwesenden sehen darin ein Wunder; — und Jesus? Ließ er sich durch ein so grobes Blendwerk täuschen? Oder, noch schlimmer, ging er selbst auf die Täuschung ein? Er

1) Wissenschaftliche Kritik, S. 463.

konnte, antwortet Renan, so wenig als der heilige Bernhard, als Franz von Assisi, die Wundersucht seiner Anhänger im Zügel halten. Er ließ sich die Wunder, die man von ihm haben wollte, mehr aufdrängen, als er sie that. Im Kampfe mit der Welt hatte sein Sinn, nicht durch seine, sondern durch der Menschen Schuld, etwas von seiner ursprünglichen Lauterkeit verloren. Verzweifelt, auf's Aeußerste gebracht, gehörte er sich selbst nicht mehr an. Uebrigens befreite ihn nach wenigen Tagen der Tod von dem traurigen Zwang einer Rolle, die täglich größere Ansprüche machte, täglich schwerer zu behaupten war[1])!

In der That bleibt, der Geschichte von Lazarus gegenüber, sobald man sie nicht mehr als Wunder im ächten Sinne faßt, nichts übrig, als entweder, wie die zuletzt genannten Erklärer, die Ehre Jesu der Wahrheit des Berichts, oder die Wahrheit des Berichts der Ehre Jesu und der gesunden Vernunft aufzuopfern. Wir müssen Ewald loben, daß er, freilich mit allerhand Winkelzügen in seiner Art, doch das Letztere vorgezogen hat. Es ist bei weitem nicht die ganze johanneische Erzählung mit ihren einzelnen Umständen, sondern nur das Allgemeinste daraus, was er als historisch festhält[2]). „Daß Lazarus von Christus einst wirklich aus dem Grabe (wohlgemerkt, Ewald sagt nicht: vom Tode) erweckt wurde, können wir nicht bezweifeln; aber ebenso grundlos und verkehrt wäre es, wenn wir verkennen wollten, welcher Geist des höheren Lebens dem Apostel hier die Brust hebt und die Erzählung auf's Wunderbarste belebt. Das Andenken an eine einst wirklich erlebte Todtenerweckung wurde ihm das Zeichen und Merkmal der am Ende der Dinge bevorstehenden großen allgemeinen Todtenerweckung und Einführung in ein neues Leben, welcher die ganze apostolische Zeit entgegenjauchzte; alle einzelnen Umstände dabei, deren er sich noch erinnern konnte, waren ihm Glieder dieser erhebendsten Wahrheit geworden, und nur von der Glut unendlicher Hoffnung ergriffen, wandte er seine Augen nun rückwärts in jenes einst Erlebte und Selbstgeschaute, um mit derselben feurigsten Lebendigkeit Alles niederzuschreiben, was ihm von diesem Sinnbilde himmlischer Gewißheit noch er-

1) Renan, Vie de Jésus, S. 359 fg.

2) Die johanneischen Schriften, I, 314 fg.

innerlich war." Also der Apostel Johannes schrieb nieder, was ihm in seinem Alter von der Wiederbelebung des Lazarus noch erinnerlich war; aber er schrieb es nieder mit all der Glut der Empfindung und Phantasie, welche die Hoffnung auf die bevorstehende allgemeine Todtenerweckung durch Christus in ihm erregte, seine Darstellung des Vergangenen war durch den Widerschein des Künftigen, wie Ewald sich auch ausdrückt, „verklärt". Dieß kann man nun, und soll es wohl auch, zunächst so verstehen, daß durch diesen Ausblick auf das Zukünftige nur die Form der johanneischen Erzählung afficirt, die Darstellung lebendiger und pathetischer geworden sei, dabei aber der Inhalt doch nur aus wirklichen Erinnerungen bestehe. Allein dann müßte von der Erzählung weit mehr als historisch festgehalten werden, als was Ewald angibt: daß Lazarus von Christus wirklich „aus dem Grabe" erweckt worden, oder, wie er es ein andermal ausdrückt, daß Christus „den Verlorenen gerettet habe" [1]). Denn dieser letztere Ausdruck, so zweideutig und so vorsichtig gewählt er auch ist, verräth uns nun vollends, wie Ewald's Ansicht von dieser vermeintlichen Wundergeschichte einfach darauf hinausläuft, daß Lazarus „verloren" gewesen wäre, wenn ihn nicht Jesus durch den, wir wissen nicht warum, gegebenen Befehl, seine Gruft zu öffnen, „gerettet", d. h. ihm möglich gemacht hätte, aus seiner todähnlichen Betäubung zu erwachen und in's Leben zurückzukehren. Alles was in dem Benehmen und den Reden Jesu über diese natürliche und wahrscheinlich auch blos zufällige Thatsache hinausgeht, was den Vorgang in das Licht eines von Jesu bewirkten, für seine Würde als des Gottessohns wie kein anderes beweiskräftigen Wunders stellt, wäre Zuthat des Evangelisten aus seiner begeisterten Erwartung heraus. Welch ein Evangelist, dem sich, und wäre es auch während des längsten Lebens, eine Geschichte so durchaus in etwas Anderes umwandeln konnte! Was hätte sein Zeugniß dann eigentlich noch für einen Werth? Wenn sich zu seinem Christus der wirkliche so verhielt, wie sich nach Ewald die historische Grundlage der Erweckungsgeschichte des Lazarus zu dem verhalten haben soll, was Johannes daraus gemacht hat, was bleibt uns noch von dem johanneischen Christus? Nein! lassen

1) Geschichte Christus', S. 358.

wir den elenden Rest eines vermeintlich natürlichen Ereignisses, das keiner Rede mehr werth ist, das aber, wenn nur es und nichts weiter die geschichtliche Grundlage der evangelischen Erzählung gewesen sein soll, entweder Jesum zum Rasenden, oder den Evangelisten zum Faselhans macht, lassen wir dieses eigenschaftslose „Ding an sich" vollends schwinden, und bekennen offen, daß wir es hier mit einem lediglich idealen Gebilde, einer freien Dichtung des Evangelisten zu thun haben, aus der wir von dem wirklichen Jesus gar nichts, sondern nur das erfahren, wie sich die schon in den judenchristlichen, hierauf in den paulinischen Kreisen vielfach alterirte Vorstellung von dem Höheren in Christo nun vollends in dem Geiste eines alexandrinisch gebildeten Christen reflectirte.

78.

Seeanekdoten.

Da der Wohnort Jesu am galiläischen See lag, und seine Wirksamkeit sich die meiste Zeit um dessen Ufer bewegte, so war es natürlich, daß auch einem Theil der Wundergeschichten, die man sich bald von ihm erzählte, eine Beziehung auf diesen See gegeben wurde. Von diesen Seeanekdoten können wir die eine Hälfte näher als Fischer-, die andere als Schifferlegenden bezeichnen, sofern sich die einen auf den Fischfang als das Gewerb eines Theils der Jünger, die andern auf das Wasserelement im Verhältniß zu dem des befahrenden Menschen beziehen. Von den Anekdoten der ersteren Klasse haben wir die von dem wunderbaren Fischzug Petri bei Lucas, weil sie mit seiner Berufung zum Menschenfischer zusammenhängt, schon oben besprochen, und mit ihr der innern Verwandtschaft wegen, unerachtet der so viel späteren Stellung, den Fischzug im Anhang des johanneischen Evangeliums zusammengenommen; übrig ist noch die Geschichte von dem Stater, den nach Jesu Anweisung Petrus im Maule eines Fisches gefunden haben soll (Matth. 17, 24—27).

An dieser dem Matthäus eigenthümlichen Wundergeschichte scheinen alle Erklärungen zu Schanden zu werden. Die wunder-

gläubige weiß die Fragen nicht zu beantworten, wozu ein so seltsames Wunder, wie die Heranführung eines Fisches, der ein Geldstück im Maule hat, an die Angel des Petrus, nöthig, ja wozu es eigentlich nur gut gewesen, und wie ohne ein zweites Wunder der Fisch im Stande gewesen sein soll, während er, um nach der Angel zu schnappen, das Maul aufsperrte, doch die Münze darin zu behalten. Die natürliche Erklärung, die den Stater nicht unmittelbar im Maule des Fisches gefunden, sondern mittelbar durch den Verkauf desselben erworben werden läßt, verstößt allzu hart gegen den Text, der das Finden der Münze unmittelbar an das Oeffnen des Fischmaules knüpft. Da der Evangelist nur die von Jesu gegebene Anweisung, nicht aber das berichtet, daß Petrus derselben nachgekommen sei und wirklich im Maule des Fisches ein Geldstück gefunden habe, so hat man das Wort Jesu neuerlich blos bildlich und sprüchwörtlich nehmen wollen, wie wenn wir von der Morgenstunde sagen, sie habe Gold im Munde; allein die Ausführung eines Geheißes und das Eintreffen einer Vorhersagung Jesu verstehen sich in einem Evangelium von selbst. Doch auch die mythische Auffassung scheint mit einer Wundergeschichte nicht recht zu Stande zu kommen, die sich ihr weder als Erfüllung einer messianischen Erwartung, noch als Verkörperung einer urchristlichen Vorstellung, sondern als willkürliches Gebilde einer ungebundenen Phantasie darstellt.

Sehen wir indeß genauer zu, so ist die in Rede stehende Erzählung nur an ihrem Schlusse Wundergeschichte, während sie am Anfang und in der Mitte ganz wie eine jener Disputationen aussieht, deren die drei ersten Evangelien uns verschiedene berichten, unter denen sie insbesondere mit der vom Zinsgroschen (Matth. 22, 15—22. Marc. 12, 13—17. Luc. 20, 20—26) unverkennbare Verwandtschaft hat. Beidemale betrifft die Streitfrage eine Abgabe: dort die Steuer an die Römer, und es wird gefragt, ob es recht sei, daß die Juden sie bezahlen; hier die für den jüdischen Tempel, und es handelt sich darum, ob Jesus und seine Jünger sie zu entrichten schuldig seien. Dort entscheidet Jesus die Frage bejahend, nachdem er die Steuermünze, einen Denar, herbeischaffen geheißen; hier schafft er, nachdem er die Frage verneinend entschieden, zum Behuf einer versöhnlichen Praxis die Steuermünze, einen Stater, selbst wunderbar herbei.

Da der Meinungsstreit, ob das Volk Gottes sich nicht gegen diesen verfehle, wenn es außer ihm in den Römern noch einen andern Oberherrn anerkenne, seit den Tagen des Gauloniten Judas unter den Juden fortgährte, so ist es gar wohl denkbar, daß eine dahin gehende Frage auch Jesu einmal vorgelegt worden ist. Daß dagegen die Frage nach seiner und der Seinigen Verpflichtung zur jüdischen Tempelsteuer schon zu seinen Lebzeiten in Anregung gekommen, hat weniger Wahrscheinlichkeit. Erst geraume Zeit nach seinem Tode, als die christliche Religionsgemeinschaft sich immer mehr von der jüdischen ablöste, konnte die Frage entstehen, ob auch die Christen noch zu einer Abgabe an den jüdischen Tempel verpflichtet seien. Und da war auf christlichem Standpunkte die correcteste Antwort die, daß an sich zwar der Messias, als über dem Tempel stehend (Matth. 12, 6), und mit ihm seine Anhänger als das königliche Priestergeschlecht (1 Petr. 2, 9), zu jener Steuer nicht verpflichtet sein können, daß sie jedoch um des lieben Friedens willen sich derselben nicht entziehen wollen; eine Entscheidung, die, wie so manches andere Ergebniß späterer Entwicklungen, Jesu selbst, und vielleicht geradezu mit Nachbildung der Geschichte vom Zinsgroschen, in den Mund gelegt wurde.

Nun aber das Wunder? — Jesus durfte sich durch jene Einräumung, durch jene Bequemung zu einer Steuer, die zu entrichten dem Messias eigentlich nicht gebührte, nichts vergeben. Indem er sich unterwarf, mußte er sich zugleich erhaben zeigen, er mußte das Zeichen seiner Unterwerfung selbst in einer Weise herbeischaffen, die ihn weit über alle diese Verhältnisse hinausstellte. So war ein Wunder hier mehr als irgendwo gefordert.

Aber warum gerade dieses Wunder? Wie sonst öfters, so war auch hier als Sprecher der Jünger Petrus aufgestellt. An ihn wenden sich die Steuereinnehmer mit der Anfrage, ob sein Meister die Tempelabgabe entrichte? mit ihm nimmt Jesus, wie er gleich darauf in's Haus tritt, die Katechese vor, welche zu der Entscheidung führt, daß streng genommen sie, als Gotteskinder, zu keiner Steuer für das Gotteshaus verpflichtet seien; an ihn knüpfte sich also am schicklichsten auch das Wunder, das die Entrichtung dieser Steuer von Seiten Jesu und der Seinigen in das rechte Licht stellen sollte. Petrus aber war in der urchristlichen Ueberlieferung der Fischer. Er vor Allen war von Jesu

von dem Netze hinweg zum Menschenfischfang berufen, ihm als Vorzeichen seines apostolischen Wirkens der reiche Fischzug bescheert worden. Einen solchen konnte Jesus ihm jetzt wieder gewähren, der, zu Gelde gemacht, den Betrag der Tempelsteuer aufgebracht hätte. Doch dieß war ein unnöthiger Umweg. Bei jenem frühern wunderbaren Fischzuge war es ein Anderes gewesen; da hatte es sich nicht um einen Geldbetrag, sondern um ein Sinnbild der apostolischen Thätigkeit gehandelt. Daher waren dort gewöhnliche Fische, nur in großer Anzahl, gefangen worden. Hier dagegen handelte es sich um die Tempelsteuer für zwei Männer, welche vier Drachmen, oder einen Stater, betrug. Da diese einmal wunderbar herbeigeschafft werden sollte, warum nicht gleich baar? und da sie durch den Fischerapostel herbeigeschafft werden sollte, warum nicht so, daß ihm ein Fisch den Stater brachte? Weil es sonach dießmal nur um Einen Fisch zu thun ist, muß Petrus nicht das Netz, sondern die Angel auswerfen, und weil er dem erangelten Fisch, um ihn von der Angel zu nehmen, das Maul aufmachen muß, muß der Fisch den Stater im Maule tragen. Aber hier macht der Erzähler, indem er es dem Petrus leicht machen will, dem Fisch seine Aufgabe allzu schwer. Daß Fische verschluckte Kostbarkeiten im Magen haben, ist seit Polykrates' Zeiten öfters vorgekommen; daß aber ein Fisch, und zwar ein geangelter, neben der Angel auch noch ein Geldstück im Maule gehabt hätte, ist ohne Beispiel in der Weltgeschichte.

Mit dergleichen Schwierigkeiten hat es unser erster Evangelist (wir dürfen uns nur an die zwei Esel erinnern, auf die er Jesum beim Einzug in Jerusalem setzt) nicht schwer genommen. Und dennoch würde man sehr Unrecht thun, wenn man dieses allerdings mährchenhafte Wunder, das unter sämmtlichen Evangelisten nur er erzählt, benutzen wollte, um ihn als den spätesten, wenigstens unter den Synoptikern, darzustellen. Im Gegentheil, daß Lucas und Marcus es weggelassen haben, kennzeichnet sie als die späteren. Die Frage nach der Verpflichtung der Christen zur Tempelabgabe konnte nur so lange von Interesse sein, als der Tempel stand[1]). Es gehört mithin diese Geschichte nicht einmal

1) Vgl. Köstlin, Die synoptischen Evangelien, S. 31, Anm. Hilgenfeld, Evangelien, S. 91.

zu den jüngsten Bestandtheilen des Matthäus-Evangeliums. Als dieses zu dem Ganzen zusammengearbeitet wurde, das jetzt vor uns liegt, war freilich der Tempel bereits zerstört, doch die alten Verhältnisse, zumal in Palästina selbst, noch in frischem Andenken. Als später Lucas und Marcus im Auslande schrieben, schien ihnen das Thema der Erzählung des Matthäus nicht mehr von Belang, und vielleicht auch die Lösung desselben zu judenfreundlich, als daß sie dieselbe in ihre evangelischen Darstellungen hätten aufnehmen mögen [1]).

Wie die Fischeranekdoten darauf hinauslaufen, daß Jesus seinen Jüngern reichen und werthvollen Fang gewährt, so die Schifferanekdoten darauf, daß er sie aus Noth und Verlegenheit reißt, worein Wind und Wellen sie gebracht haben, und dieß zwar das einemal so, daß er selbst im Schiff anwesend ist, das anderemal so, daß er vom Ufer her über den See wandelnd zu ihnen kommt.

Die erstere Geschichte (Matth. 8, 23—27. Marc. 4, 36—41. Luc. 8, 22—25) lautet von vorneherein so, wie sie sich gar wohl könnte ereignet haben. Jesus kann, nach einem arbeitsvollen Tage mit den Jüngern von Kapernaum abgefahren, im Schiff eingeschlafen, es kann, während er schlief, ein Sturm ausgebrochen sein, der die Jünger beängstigte, sie können ihn geweckt und Hülfe von ihm begehrt, und er kann ihre Zaghaftigkeit gescholten — aber er kann nicht, wie die Evangelisten berichten, auch die Winde und das Meer gescholten haben, wenn er nicht entweder unbedingter Macht über die Natur sich bewußt, oder ein elender Prahler und Schwindler war; wovon für uns das Eine von vorneherein undenkbar, das Andere durch Alles, was wir glaubhaft von Jesu wissen, ausgeschlossen ist. Von Jehova sagt ein

1) Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung, S. 265, bezieht die Geschichte auf den Leibzoll, den seit der Zerstörung Jerusalems die Juden, mithin auch die Judenchristen, an die Römer zu entrichten hatten, wobei nun die Frage entstanden sei, ob auch die Heidenchristen ihn zu bezahlen haben? Allein in diesem Falle müßte in der Erzählung, wie in der vom Zinsgroschen, von einer Kaiserfsteuer die Rede sein; als Vorbild des spätern Leibzolls an den römischen Fiscus die jüdische Tempelsteuer zu wählen, wäre gar zu ungeschickt gewesen.

Psalm (106, 9, mit demselben Ausdruck in der griechischen Uebersetzung), er habe das Schilfmeer „gescholten", daß es zurückwich und das Volk trockenen Fußes durch seine Fluten gehen ließ: da können wir uns allenfalls denken, wie auch Gottes Stellvertreter, dem Messias, die Gewalt beigelegt werden mochte, dem Toben des Meeres Schranken zu setzen.

Doch ganz verstehen können wir diese Erzählung nur, wenn wir außer Jesu auch das Schiff und die Jünger in Betrachtung ziehen. Wie die Dichter der Griechen und Römer die Gefahren des Gemeinwesens gern unter dem Bilde eines umstürmten Fahrzeugs darstellen, so haben in dem mit den Wellen kämpfenden Schifflein sowohl in dieser als in der andern Geschichte die Kirchenväter ein Sinnbild der christlichen Kirche, in dem Sturm und den Wellen ein Bild der Anfechtungen gesehen, denen die Kirche in der Welt unterworfen ist. Daß aber diese Symbolik nicht etwa erst aus unserer Geschichte in den christlichen Vorstellungskreis gekommen, sondern schon vorher unter den Juden vorhanden gewesen ist, hat ein ausgezeichneter Kenner des Judenthums mit dankenswerthem Bemühen nachgewiesen. Hengstenberg [1]) hat darauf aufmerksam gemacht, wie im 107. Psalm die Zurückführung des Volks Israel aus dem Exil unter dem Bilde von Seefahrern dargestellt ist, die aus Sturm und Wellen von Jehova glücklich an's Land gebracht werden. „Er sprach, heißt es (V. 25. 28—30), und erregte einen Sturmwind, der thürmte die Wellen des Meeres; da schrieen sie zum Herrn in ihrer Drangsal, und aus ihrer Beklemmung rettete er sie. Er hemmte den Sturm zu leisem Wehen, und es schwiegen die Wellen; und sie freuten sich, daß sie sich legten, und er führte sie zum erwünschten Ufer." Nun meint freilich Hengstenberg, mit Rücksicht auf diesen Psalm und seine Symbolik habe Jesus die wunderbare Stillung des Sturms wirklich vorgenommen, um dadurch eine thatsächliche Weissagung des Schutzes zu geben, dessen sich seine Kirche in allen Nöthen und Fährlichkeiten bis zum Ende der Tage von ihm zu getröſten haben solle; ja ganz allgemein sagt Hengstenberg, die symbolischen Handlungen des Herrn im Neuen Testa-

---

1) Im Vorwort zum Jahrgang 1861 der Evangelischen Kirchenzeitung, S. 4 fg. Vgl. seinen Commentar zum Evangelium Johannis, I, 352 fg.

ment ruhen gewöhnlich auf Bildern des Alten Testaments. Sofern unter diesen sogenannten symbolischen Handlungen, wie hier, auch Wunder verstanden werden, befinden wir uns mit dem Hengstenbergischen Satz in vollkommener Einstimmung, wenn wir ihn auch etwas anders nehmen. Hengstenberg's Meinung ist, dergleichen sei erst einem alttestamentlichen Schriftsteller als Bild eingegeben, dann von Jesu als wirkliche Handlung vorgenommen worden: die unsrige hingegen geht dahin, dergleichen Bilder haben sich in der späteren Sage zu Handlungen verdichtet, die aber niemals wirklich so vorgegangen seien.

Aus den paulinischen Briefen wissen wir, daß die ersten Christen in ihren Versammlungen sich unter Anderem auch mit Psalmen und frommen Gesängen zu erbauen pflegten (1 Kor. 14, 26. Eph. 5, 19. Kol. 3, 16). In der Apostelgeschichte (4, 24—30) ist uns ein solcher Erguß aufbehalten, der zwar übrigens frei componirt, doch nur Anwendung einer darin angeführten Psalmstelle (Ps. 2, 1 fg.) ist. So sind ohne Zweifel auch ganze Psalmen gesungen und auf christliche Verhältnisse angewendet worden; und hiezu eignete sich nicht leicht einer besser, als eben der von Hengstenberg nachgewiesene 107te. Nach Vers 2 sollte er gesprochen werden von den Erlösten, die der Herr erlöst hat aus der Hand des Feindes, und die er aus allen Landen, vom Morgen und Abend, vom Norden und vom Meere her, gesammelt hat: darin mußten sich ja die Christen erkennen, die von Morgen und Abend, von Mitternacht und von Mittag zum Reiche Gottes berufen (Matth. 8, 11. Luc. 13, 29), durch Christum aus der Hand der Feinde — darunter verstand man aber jetzt den Teufel und seine Gesellen — erlöst waren (Luc. 1, 74). War nun weiterhin in dem Psalm von Seestürmen die Rede, woraus die Gesammelten errettet worden, so wurden diese Stürme jetzt nicht mehr auf die Unfälle des alten Volks Gottes, sondern auf die Verfolgungen bezogen, welche die neue Messiasgemeinde schon frühzeitig zu erdulden hatte, und der Herr zu dem sie riefen, und der den Stürmen und Wellen Ruhe gebot, war nicht mehr Jehova, sondern Christus. Damit war man aber bereits auf einen Punkt gelangt, wo das Bild fast nothwendig zur Geschichte, und zwar zur Wundergeschichte, werden mußte. Jesus hatte einmal als wirklicher Mensch auf Erden gelebt: so

wurde auch die Stillung des Sturms als seine wirkliche Handlung angeschaut, und diejenigen, die er daraus gerettet, mußten die Apostel, die während seines Erdenwallens ihn umgebende Urgemeinde, gewesen sein. Daß er in der That einmal mit seinen Jüngern auf dem galiläischen See einen Sturm durchgemacht, während desselben erst geschlafen, dann, als er geweckt war, hohe Fassung bewiesen, bleibt daneben, wie schon Anfangs bemerkt, immer möglich; aber die Wundergeschichte würde aus der Psalmstelle und der urchristlichen Symbolik heraus von ihm erzählt worden sein, ob ein Ereigniß seines wirklichen Lebens diesen Anknüpfungspunkt bot oder nicht, und so fehlt uns, während wir das Wunder in der evangelischen Erzählung entschieden als Dichtung erklären müssen, für den natürlichen Rest derselben mindestens jede Bürgschaft, daß er historisch sei.

So werth diese Geschichte ihrer tröstlichen symbolischen Bedeutung wegen der ältesten Christenheit sein mußte, so hatte sie doch einen Mangel. Die Noth überfällt die Jünger, während Jesus bei ihnen im Schiffe ist. Kann denn nun aber die Kirche in Gegenwart ihres Herrn von irgend einer Noth angefochten werden? Freilich er schlief: aber der Hüter Israels schlummert und schläft ja nicht (Ps. 121, 4). Alle Noth betrifft die Kirche nur, weil und während Christus fern ist; wohl ist er bei ihr alle Tage bis an der Welt Ende (Matth. 28, 20), aber nur geistig; seine leibliche Gegenwart hat er ihr entzogen, und sie zu ihrer Sichtung und Bewährung dem Kampfe mit der Welt überlassen. Daß aber auch so sein Arm nicht verkürzt, daß er im Stande sei, wenn die Noth der Seinen am größten geworden, ihnen zu Hülfe zu kommen, das ist's, wessen man sich versichern, was man in einer Wundergeschichte anschauen wollte. Dießmal (Matth. 14, 22—33. Marc. 6, 45—52. Joh. 6, 16—21) haben sich also die Jünger allein ohne Jesum eingeschifft; warum er selbst zurückgeblieben, ist durch die Abfertigung des Volks nach der Speisung ziemlich gezwungen motivirt. Nachdem er diefes Geschäft beendigt, steigt er zum einsamen Gebet auf den Berg; nach Marcus hätte er von da gesehen, was bei Matthäus nur als mittlerweile geschehen erzählt ist, wie nach Einbruch der Dunkelheit das schon mitten im See befindliche Schiff wegen widrigen Windes mit den Wellen kämpfte. Er läßt es eine gute Weile

kämpfen, denn erst in der vierten Nachtwache, d. h. gegen Tagesanbruch, macht er sich zur Hülfe auf. Daß man nicht wisse, um welche Stunde er zum Gericht kommen werde, das hatte er den evangelischen Erzählungen zufolge mehr wie einmal als Beweggrund zur Wachsamkeit geltend gemacht (Matth. 24, 42. 25, 6), einmal auch gerade mit Rücksicht auf die Eintheilung der Nacht in vier Nachtwachen gesagt, sie können nicht wissen, wann der Herr komme, ob am Spätabend, oder um Mitternacht, oder um den Hahnenschrei, oder in der Morgenfrühe (Marc. 13, 35): ebenso verborgen ist die Stunde, die er zur hülfreichen Erscheinung auserſehen hat, es kann gar wohl, wie hier, die späteste, die vierte Nachtwache sein.

Nun aber, wie will Jesus vom Ufer aus ohne Schiff den mitten auf dem See treibenden Jüngern zu Hülfe kommen? Schwierigkeit kann dieß dem Messias begreiflich keine machen; es fragt sich nur, welche Art des wunderbaren Hinüberkommens für ihn die schicklichste ist. Das Schweben, mittelst dessen der Hyperboreer Abaris über Flüsse und Meere setzte, war in der hebräischen Sage nicht herkömmlich, und in der urchristlichen wurde das Fliegen nur dem bösen Zauberer Simon nachgesagt; die alttestamentlichen Wundermänner hatten, wenn sie über ein Wasser wollten, einen Stab bei der Hand, den sie nur ausstrecken (2 Mos. 14, 16), oder einen Mantel, mit dem sie das Wasser nur schlagen durften (2 Kön. 2, 14), in andern Fällen brauchten die Träger des Heiligthums nur in das Wasser hineinzutreten (Jos. 3, 13—17), so wich es zurück und gab ihnen eine Straße frei, daß sie zu Fuß auf dem trockenen Grund hinüberwandeln konnten. Diese aus der Geschichte eines Mose, Josua und Elisa berühmte Auskunft war hier nur leider nicht anwendbar. Jesus wollte nicht an das andere Ufer gelangen, sondern in ein Schiff, das auf der Höhe des Sees schwamm: da half ihm das Wandeln auf dessen trocken gelegtem Grunde nichts. Hier blieb nur ein Gehen auf dem Wasser selber übrig, und in der That ließ sich, da von Schwierigkeit ein für allemal keine Rede sein konnte, für den Messias eine anständigere Art des Hinüberkommens nicht denken. Es war nämlich die Art Jehova's selbst. Der Zug Israels durch das rothe Meer, wobei Jehova in der Feuersäule die Nachhut machte, wurde poetisch bisweilen so geschildert, daß

wenigstens Jehova selbst mehr wie ein auf dem Meer, als durch das Meer Wandelnder erschien. Wenn es bei Jesaia (43, 16) heißt: „So spricht der Herr, der im Meer einen Weg machte, und im starken Wasser einen Pfad", so stehen wir noch ganz auf dem Boden der mosaischen Erzählung; wenn aber der Psalmist sagt (Ps. 77, 20): „Im Meere war dein Weg, dein Pfad durch vieles Gewässer, und deine Spuren wurden nicht erkannt, so ist von dem letzteren Zuge nur noch ein Schritt bis zu der Schilderung im Buch Hiob (9, 8), wo Gott derjenige heißt, der auf den Höhen des Meeres, oder nach der griechischen Uebersetzung, der auf dem Meere wie auf festem Boden wandelt. Daß er nun in derselben Art wie Jehova über das Wasser gekommen sei, war doch gewiß das Schicklichste, was man seinem Messias nachsagen konnte.

Hier müssen wir aber auch auf die Art einen Blick werfen, wie die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelisten in der Erzählung sich geltend macht. Des Marcus schon erwähnte Angabe, daß Jesus vom Berge aus das Schiff in der Mitte des Sees treibend gesehen, ist, obschon das eingebrochene Dunkel einige Schwierigkeit macht, doch nicht gerade unhaltbar. Um so bedenklicher ist nach den Worten (V. 48): „Um die vierte Nachtwache kam Jesus zu ihnen, wandelnd auf dem Meere," der Zusatz desselben Evangelisten: „und er wollte sie vorübergehen". Wenn Ewald behauptet[1]), diese Worte können nichts Anderes bedeuten, als Jesus habe zu ihnen über den See hinüberkommen wollen, so sagt er nur, was er wünscht, daß sein Marcus gesagt haben möchte; in der That aber sagt dieser nicht so, sondern er sagt, Jesus habe an ihnen vorbeigehen wollen, und würde auch an ihnen vorbeigegangen sein, wenn sie nicht geschrieen und ihn dadurch veranlaßt hätten, von ihnen Notiz zu nehmen. Von vorneherein, da Jesus ihre Noth aus der Ferne sieht und endlich in der Richtung nach ihnen zu sich aufmacht, könnte man auch die Erzählung des Marcus so nehmen, als wäre das Schifflein der Jünger das Ziel von Jesu Seewanderung gewesen; durch jenen Zusatz jedoch wird man eines Andern belehrt, nämlich, Jesus habe die Jünger auch ferner sich selbst überlassen und für sich

1) Die drei ersten Evangelien, S. 262.

eben nur über den See hinüberkommen wollen, zu welchem Ende ihm der Weg über seine Oberfläche so gangbar wie einem Andern der um seine Ufer herum gewesen sei. Indem so das Gehen auf dem See als etwas erscheint, das Jesus nicht blos wundershalber, sondern wie etwas Alltägliches vornimmt, wird er vollends zu einem übernatürlichen uns fremdartigen Wesen; während zugleich der Evangelist, der sich in einer solchen Vorstellung von Jesu gefällt, uns wenigstens nicht als der Urevangelist erscheinen kann.

Einen kaum minder seltsamen Zug übrigens finden wir an der gleichen Stelle bei Johannes. Nachdem er die Abfahrt der Jünger berichtet hat, fährt er fort (V. 17): „Bereits war es finster geworden, und noch war Jesus nicht zu ihnen gekommen.“ Aber konnten denn die Jünger erwarten, daß er mitten auf dem See zu ihnen kommen würde? Sie konnten es nur, wenn er es ihnen entweder versprochen hatte, wovon nichts gesagt ist, auch würden sie dann, als er kam, sich nicht gefürchtet haben; oder wenn dergleichen Gänge bei ihm gewöhnlich waren, wie der Zusatz bei Marcus voraussetzt: so daß man hier abermals eine Spur davon sehen könnte, daß der vierte Evangelist bei seinen Wundergeschichten gern an den zweiten anknüpft.

Wie Jesus dem Schiffe nahe gekommen und der anfängliche Schrecken der Jünger durch sein „Ich bin's!“ beschwichtigt ist, hat nun auch Matthäus etwas Eigenthümliches, eine Zwischenscene nämlich mit Petrus (V. 28—31). Wie zur Probe, ob der auf den Fluten Daherwandelnde kein Gespenst, sondern der sei, für den er sich ausgab, ruft ihm Petrus zu, wenn er der Herr sei, solle er ihm gebieten (und zugleich die Kraft verleihen), über das Wasser hin zu ihm zu kommen. Jesus gebietet's, Petrus versucht's, es gelingt einen Augenblick, bald aber erschreckt ihn der starke Wind, er fängt an einzusinken und ruft den Herrn um Beistand an, der ihn mit den Worten: „Kleingläubiger! warum auch zweifeln?“ bei der Hand faßt und mit sich in das Schiff nimmt. In jedem Falle haben wir in dieser Zugabe des Matthäus einen höchst sinnvollen Zug, nicht einen lediglich abenteuerlichen, wie der eben besprochene bei Marcus. Eckermann[1]) erzählt von Goethe, er habe diese Erzählung für eine der schön-

1) Gespräche mit Goethe, II, 263.

sten und ihm werthesten Legenden erklärt, sofern in ihr die hohe Wahrheit zur Anschauung komme, daß der Mensch durch Glauben und frischen Muth im schwierigsten Unternehmen siege, dagegen bei der geringsten Anwandlung von Zweifel unfehlbar verloren sei. Um dieselbe jedoch in ihrer Entstehung zu begreifen, müssen wir auf das Alte Testament, und zwar auf die Geschichte von dem Durchzug der Israeliten durch das rothe Meer zurückgehen. Den Israeliten, die wohlbehalten durchkamen, stehen dort die Aegypter gegenüber, die ihnen nachdringen wollten, aber in der wiederkehrenden Fluth versanken. Und warum? „Durch den Glauben", sagt der Verfasser des Hebräerbriefs (11, 29), „gingen sie (die Israeliten) durch das rothe Meer, wie durch trockenes Land; das versuchten auch die Aegypter und ertranken." Sie ertranken, weil sie den Glauben nicht hatten; wie hier Petrus am Ertrinken war, weil der Glaube ihn im Stiche ließ. Wollte man nämlich, um die mosaische Parallele vollständig zu machen, aus der Umgebung Jesu ein Gegenbild für die versunkenen Ungläubigen haben, so bot sich Petrus dar, dessen Glaube in der Stunde der Gefahr dem Erlöschen nahe gekommen und nur durch Jesu Fürbitte erhalten worden war (Luc. 22, 31 fg.); weßwegen er auch hier nicht wirklich untergeht, wie die Aegypter, sondern nur einsinkt und von Jesu gehalten wird. Die beiden mittleren Evangelisten lassen diese Episode, wie sonst noch Manches, was den Petrus im Besonderen betrifft, weg; nur der Verfasser des Anhangs zum vierten Evangelium, das sich aus einem oben auseinandergesetzten Grunde wieder mehr mit Petrus zu thun macht, hat sie einer schon früher von uns besprochenen Erzählung, doch in wesentlich veränderter Gestalt, einverleibt[1]).

Nach Matthäus und Marcus steigt nun Jesus zu den Jüngern in das Schiff, worauf der Wind sich legt und sie den Rest der Fahrt bis an das andere Ufer ohne weiteren Anstand zurücklegen; was immer noch eine Strecke gewesen sein muß, da sie, als Jesus sich zu dem Wundergange aufmachte, erst in der Mitte des Sees gewesen waren. Nach dem vierten Evangelium dagegen wollten sie zwar Jesum in das Schiff aufnehmen, aber in demselben Augenblicke sahen sie sich auch schon am Lande, wohin sie

---

1) Siehe oben, S. 117 fg.

wollten (V. 21), und so stieg Jesus nicht mehr in das Schiff. Was also Marcus ihn blos beabsichtigen läßt, an den Jüngern vorbei über den ganzen See hinüber zu gehen, das führte er nach Johannes insofern wirklich aus, daß er, ohne sich des Schiffs zu bedienen, an das andere Ufer kam, und vielleicht schließlich überdieß noch den Lauf des Schiffs wunderbar beschleunigte[1]). Auch hier wandelt demnach der vierte Evangelist auf dem Wege des zweiten in Steigerung des Wunders weiter; aber wie so oft nur, um, in unserer Zeit wenigstens, das Gegentheil dessen zu erreichen, was er wollte. Denn daß er Jesum mit den Jüngern erst zusammentreffen läßt, als sie schon nahe am Ufer waren, daraus schließen jetzt selbst johannesgläubige Theologen[2]), den alten Paulus wieder aufweckend, Jesus sei nicht über den See, sondern am Ufer um dessen nördliche Spitze herum gegangen, und nur den Jüngern sei es im Morgennebel so vorgekommen, als wandelte er über das Wasser; daher sage Johannes auch nicht, wie die andern, Jesus sei auf dem See gewandelt, sondern nur, die Jünger haben ihn auf dem See wandeln sehen. Allein das heißt im mindesten nicht, sie haben sich das blos eingebildet, sondern kommt ganz auf dasselbe mit dem hinaus, was die beiden Synoptiker sagen; wie denn auch nicht einzusehen ist, welche Bedeutung die ganze Erzählung haben sollte, wenn Jesus natürlicherweise zu den Jüngern gekommen wäre.

Daß dieß die Meinung des vierten Evangelisten nicht ist, erhellt auch aus der Peinlichkeit, mit der er die Art, wie Jesus über den See gekommen, hinterher durch das Volk controlirt werden läßt. Als das zur Speisung auf dem östlichen Ufer um Jesum versammelte Volk ihn am andern Morgen nicht mehr an Ort und Stelle findet, berechnet es, 1) zu Schiffe könne Jesus nicht über den See gekommen sein, denn a) das Fahrzeug der Jünger habe er nicht mitbestiegen, und b) ein anderes Fahrzeug sei nicht da gewesen. Aber 2) auch zu Lande kann er nicht hin-

---

1) Vgl. Meyer's Commentar z. d. St.

2) Bleek, Beiträge, I, 103 fg., in merkwürdiger Uebereinstimmung mit Gfrörer, Die heilige Sage, I, 218 fg. Auch hier, wie in allen dergleichen Unterschleifen, ist Schleiermacher in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu, obwohl nur mit flüchtigen Andeutungen, vorangegangen.

übergekommen sein, da ihn das Volk, als es sofort über den See zurückfährt, bereits dort findet (V. 25), wohin er auf dem Umweg zu Lande in der kurzen Zeit nicht wohl gelangt sein konnte. So bleibt also nach Abschneidung aller natürlichen Wege des Hinüberkommens für Jesum nur ein übernatürlicher übrig, und diese Folgerung zieht das Volk selbst in der verwunderten Frage (V. 25), wann er hieher (auf das westliche Ufer zurück) gekommen sei? Dem Volke diese Controle, d. h. das schnelle Hinüberkommen, möglich zu machen, schafft der Evangelist „andere Fahrzeuge“ (V. 23), d. h. wohl Fischerkähne, herbei, die er aus der Geschichte von der Sturmstillung bei Marcus (4, 36) nimmt, deren indeß eine ganze Flotte nicht hingereicht haben würde, die 5000 Mann mit den dazu gehörigen Weibern und Kindern hinüberzuschaffen. Johannes also, wenn irgend einer, erzählt hier ein Wunder, und wer ihm dieß nicht glauben und ihn übrigens doch für einen Augenzeugen halten will, dem bleibt nichts übrig, als ihn mit Hase[1]) wieder einmal abwesend sein zu lassen, d. h. in die schon stattsam durchlöcherte Ansicht der Schule von dem vierten Evangelium abermals ein Loch zu machen.

79.

Die wunderbare Speisung.

In demselben Psalm, der die Noth der Israeliten während des Exils unter dem Bilde eines Seesturms und ihre Rettung daraus als Stillung des Sturms durch Jehova darstellt, finden wir gleich Anfangs für denselben Gedanken das Bild einer Hungersnoth, aus der Jehova sie gerettet habe. „Sie irrten“, heißt es (Ps. 107, 4—9), „in der Wüste, in der Einöde, . . . hungrig und durstig, ihre Seele in ihnen verschmachtete. Da schrieen sie zu Jehova, und er rettete sie, und leitete sie zu einer bewohnten Stadt; nun sollen sie seine Gnade und seine Wunder preisen, daß er gesättigt die darbende Seele, und die hungrige gefüllt mit Gutem.“

---

1) Leben Jesu, §. 75, vgl. mit 74.

Der Hunger in der Wüste befand sich aber, wie wir uns von der Versuchungsgeschichte her erinnern, nicht blos bildlich, sondern als wirklicher Hunger, schon unter den Prüfungen, die das Volk Israel während seines Zugs aus Aegypten zu bestehen hatte, und die Art, wie Jehova demselben abgeholfen, gehörte zu den berühmtesten Wundern der hebräischen Urgeschichte. Er hatte demselben abgeholfen durch das Manna als ein Brodsurrogat, und überdieß, weil sie auch Fleisch haben wollten, durch die Wachteln; und nach dem aus 5 Mos. 18, 15 gezogenen Rabbinenspruche: wie der erste Retter, so der letzte Retter, erwartete man vom Messias insbesondere auch eine neue Auflage der Mannabescheerung [1]).

In Hungersnöthen hatten auch die Propheten durch wunderbare Hülfe ihre höhere Sendung erwiesen. Als während der großen Dürre unter Ahab Elia sich bei der Wittwe zu Zarpath aufhielt, nahm durch Jehova's Wunderwirksamkeit zu Gunsten seines Propheten das Mehl im Eimer und das Oel im Kruge der Frau nicht ab, so lange der Mißwachs dauerte (1 Kön. 17, 7 fg.). Als zu Elisa's Zeiten gleichfalls während einer Hungersnoth die hundert Prophetenschüler, die er bei sich hatte, Mangel litten, reichten einmal nach Jehova's Wort zwanzig Gerstenbrode sammt etwas geschrotenem Korn zu ihrer Sättigung so vollständig aus, daß noch etwas übrig blieb (2 Kön. 4, 38. 42—44).

Hatte sich so in der Prophetengeschichte, den veränderten Zeitumständen gemäß, die Form des Wunders in der Art geändert, daß nicht mehr ein neuer Nahrungsstoff vom Himmel her gespendet, sondern gewöhnliche irdische Nahrungsmittel für weit längere Zeit oder für weit mehrere Personen, als sie natürlicherweise ausgereicht hätten, zulänglich gemacht wurden: so lag es nahe, daß die messianische Hoffnung neben jener streng mosaischen Form auch in einer andern auftrat, worin sie, an die Prophetengeschichte anknüpfend, von dem Messias nur eine wunderbare Vermehrung vorhandener Nahrungsmittel erwartete [2]);

---

1) S. die Stelle aus Midrasch Koheleth, oben Bd. III, Erstes Buch, S. 193.

2) So wird in der oben angeführten Stelle aus Midrasch Koheleth als Belegstelle für das von dem letzten Retter zu gewährende Manna Ps. 72, 16 angeführt, wo nur von Ueberfluß an Brodfrucht die Rede ist, der zur Zeit des

nur daß er, um die Propheten zu überbieten, mit kleinerem Vorrath eine größere Menge sättigen mußte.

Daß nun aber Jesu, wenn ihm als Messias eine wunderbare Speisung zukam, diese nicht in der Form eines Mannaregens, sondern einer Brodaustheilung beigelegt wurde, das hatte seinen Grund auch noch in etwas Anderem. Der wichtigste Ritus der neuen Christusgemeinde bestand ja in einer Brodaustheilung. Unter Brodbrechen und Gebet waren die ersten Gläubigen nach der Pfingstrede des Apostels Petrus beisammen (Apostelgesch. 2, 42. 46); am Brodbrechen erkannten den Auferstandenen die nach Emmaus wandernden Jünger (Luc. 24, 30. 35), er hatte nämlich ganz ebenso wie bei seinem letzten Mahle das Brod genommen, ein Dankgebet darüber gesprochen, es in Stücke gebrochen und den Jüngern ausgetheilt. Und wenn Paulus (1 Kor. 10, 3) von den Israeliten unter Mose sagt, sie seien alle in der Wolke und dem Meere getauft worden, haben alle dieselbe geistliche Speise gegessen und denselben geistlichen Trank getrunken, so betrachtet er das Manna und das Wasser aus dem Felsen ebenso als vorbedeutende Zeichen des Brodes und Weines im Abendmahl, wie er die Benetzung durch die Wolke und das Meer als Vorbild der christlichen Taufe betrachtete. Von dem Abendmahl erzählte man sich in den ältesten Kirchen wohl, wie Jesus dasselbe an seinem letzten Abend eingesetzt habe; allein es sollte auch noch als Gegenbild der mosaischen Mannaspeisung, und überdieß in seinem Charakter als Wundermahlzeit dargestellt werden, daher unsere evangelische Speisungsgeschichte. Sie enthält keinen Zug, der sich nicht aus dem mosaisch-prophetischen Vorbild einerseits und dem Gegenbilde des christlichen Abendmahls andererseits ableiten ließe.

Dabei ist es, als sollte auch die Besonderheit, daß in den Büchern Mosis die Sättigung des Volks mit Wachteln doppelt erzählt, und nicht minder von dem Manna zweimal ausführlich die Rede ist (2 Mos. 16. 4 Mos. 11), in den Evangelien nachgebildet werden, sofern wenigstens die beiden ersten von denselben zwei Speisungsgeschichten haben, die sich zwar in der Haupt-

---

im Psalm gepriesenen Königs (der späteren Deutung zufolge des Messias) im Lande sein sollte.

sache ähnlich sehen, sich aber doch durch verschiedene Nebenzüge unterscheiden (Matth. 14, 13—21 und 15, 29. 32—39. Marc. 6, 30—44. 8, 1—10). Das einemal hat sich Jesus in eine wüste Gegend auf dem Ostufer des galiläischen Sees, das anderemal in der Nähe desselben Sees auf einen Berg, der aber auch als Wüste bezeichnet wird, zurückgezogen; dort war das ihm nachgezogene Volk einen ganzen Tag bis zum Abend, hier drei Tage bei ihm geblieben; dort betrug die Menge ohne die Weiber und Kinder 5000, hier 4000 Mann; dort sind es die Jünger, die zuerst bei Jesu darauf antragen, das Volk zeitig zu entlassen, damit es sich noch Speise kaufen könne, hier ist es Jesus, der gegen die Jünger äußert, er möge das Volk nicht nüchtern von sich lassen; dort finden sich fünf Brode und zwei Fische, hier sieben Brode und wenige Fische vor; dort bleiben davon zwölf, hier sieben Körbe Brocken übrig. Aber alles Andere, Hunger, der den herbeigeströmten Schaaren in Folge allzulangen Verweilens droht, Zweifel der Jünger an der Möglichkeit, denselben hinlängliche Nahrung zu schaffen, Frage Jesu nach ihrem eigenen Vorrath, Befehl an das Volk, sich zu lagern, dann das Gebet, die Austheilung, Sättigung und Sammlung der Ueberbleibsel, das alles ist beidemale ganz übereinstimmend, zum Theil mit den gleichen Worten erzählt. Dennoch wird in beiden Evangelien auf die beiden Erzählungen ausdrücklich als auf zwei verschiedene Vorfälle zurückgewiesen (Matth. 16, 9 fg. Marc. 8, 19 fg.). Eine absichtliche Nachbildung der alttestamentlichen Doppelerzählung ist dieß nun zwar schwerlich, wohl aber aus derselben Ursache zu erklären, daß nämlich der Verfasser unseres ersten Evangeliums, wie der Sammler des Pentateuchs, dieselbe Geschichte in zwei verschiedenen Quellen mit etwas abweichenden Umständen und in verschiedenem Zusammenhange vorfand, um dieser Abweichungen willen die doppelte Erzählung derselben Geschichte für zwei Geschichten nahm und arglos neben einander stellte. Marcus tritt hier dem Matthäus nach; Lucas, wie auch sonst bisweilen in ähnlichen Fällen, gibt nur die erste Geschichte (9, 10—17) und läßt die zweite weg; während Johannes, ebenfalls ganz in seiner Art, seine Erzählung aus Zügen von beiden Geschichten zusammenwebt (6, 1—15). Die fünf Brode und zwei Fische nämlich, die fünftausend Mann und die zwölf Körbe Brocken nimmt er aus der ersten Speisungs=

geschichte; dagegen verlegt er den Vorgang, wie Matthäus und Marcus die zweite Speisung, auf einen Berg, läßt ferner ebenso wie bei dieser die Scene durch eine Anrede Jesu an die Jünger eröffnet werden; auch schließt sich an seine Speisungsgeschichte, wie an die zweite der beiden ersten Synoptiker, die Forderung eines himmlichen Zeichens und ein Bekenntniß Petri an (6, 30 fg. 68. vgl. mit Matth. 16, 1. 16).

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen die einzelnen Züge der Erzählung durch, so dient die Oertlichkeit, die öde von Menschenwohnungen abgelegene Gegend, in der sie spielt, einerseits zur Motivirung des Wunders, während sie andererseits, wie bei der Versuchungsgeschichte, schon durch das mosaische Vorbild gegeben war. Ebenso gehört die Tageszeit, der späte Abend, zwar auch zur Motivirung dessen, was geschehen soll, zugleich aber weist sie uns — nicht rückwärts in die mosaische, sondern vorwärts in die christliche Geschichte. Die Mahnung der Jünger an die vorgerückte Tageszeit als Grund, das Volk zu entlassen, oder, was Jesus statt dessen thut, es zu speisen, erinnert an das Zureden der Emmauswanderer an den Unbekannten, bei ihnen zu bleiben, weil es gegen Abend sei und der Tag sich geneigt habe, worauf dann das schon erwähnte Brodbrechen folgt (Luc. 24, 29); ferner an den Abend, da Jesus sich mit den Zwölfen zu Tische setzte, um das Passahlamm zu genießen und sein heiliges Mahl zu stiften. Jesu Liebes- und Wundermahl ist ein Abendmahl.

Die Eröffnung der Handlung, ob sie nun, wie bei der ersten Speisungsgeschichte der Synoptiker, durch eine Mahnung der Jünger, oder wie bei der zweiten von Jesu selbst durch eine Aeußerung des Mitleids über die schon drei Tage ohne zureichende Nahrung bei ihm ausharrende Menge eingeleitet ist, macht beiderseits keine Schwierigkeit; dagegen begreift man nach der Erzählung des vierten Evangeliums nicht, wie Jesus, sobald er nur das Volk auf sich zukommen sieht, schon den Philippus fragen kann: „Woher kaufen wir Brod, daß diese essen?“ Das Volk kam ja nicht, um zu essen, sondern nach der eigenen Angabe des Evangelisten der Krankenheilungen wegen, und Jesu Sache war es doch gewiß nicht, vor allem Andern und ohne einen Nothfall, der nach der johanneischen Erzählung nicht vorhanden war, für des Volkes leibliche Nahrung zu sorgen. In der That, wenn

man den Beisatz des Evangelisten liest, jene Frage an Philippus habe Jesus gemacht, um ihn zu versuchen, so könnte man sie so verstehen, wie seine Rede am Jakobsbrunnen in Samarien, als die Jünger ihm aus der Stadt Nahrungsmittel geholt hatten und ihn zum Essen aufforderten. Damals sagte er, er habe eine Speise, von der sie nichts wissen; was die Jünger von wirklicher Speise verstehen, die ihm in ihrer Abwesenheit Jemand gebracht haben möchte, er aber auf das Thun des Willens Gottes und die Vollbringung seines Werkes deutet (Joh. 4, 31—34). So, könnte man denken, habe Jesus auch hier eine geistige Speisung des Volks im Sinne gehabt, worauf dann die Antwort des Philippus, für zweihundert Denare Brod würde für eine solche Menge nicht hinreichen, nur eines von den bei Johannes stehenden Mißverständnissen wäre, und die Lösung in den weiteren Ausführungen des sechsten Kapitels über den Logos als das von Gott den Menschen gespendete Lebensbrod läge. Allein, wie in der Regel im johanneischen Evangelium, erfährt dieser Aufschwung in's Geistige unterwegs einen Gegenstoß, der ihn bricht; trotz des idealen Anlaufs bleibt es bei dem materiellen Wunder, das nur hinterher, nachdem es in aller sinnlichen Breite sich vollzogen hat, auch wieder in's Geistige umgedeutet wird. Diese ideale Perspective hat nun aber der Evangelist hier gleich von vorneherein in Aussicht genommen; weil er weiß, was er aus der Speisungsgeschichte zuletzt machen will[1]), nämlich unbeschadet ihrer sinnlichen Realität ein Symbol der geistigen Ernährung der Menschheit durch den Logos, weil ihm so das Sinnliche an der Geschichte gleichsam durchsichtig ist, läßt er Jesum schon am Anfang jene Frage machen, die uns, wenn wir uns nicht ganz auf seinen Standpunkt stellen, ungereimt erscheinen muß.

Die Einwendungen, welche die Jünger bei der ersten Speisungsgeschichte gegen das Ansinnen Jesu, sie sollen dem Volke zu essen geben, bei der zweiten gegen seine Aeußerung, er möge die Leute nicht nüchtern von sich lassen, erheben, nämlich dort die Hinweisung auf ihren geringen Vorrath, hier die Frage, woher in der Wüste hinreichende Nahrungsmittel kommen sollten? sind

---

1) Wie er von seinem Jesus sagt (V. 6): *αὐτὸς γὰρ ᾔδει, τί ἔμελλε ποιεῖν.*

zwar von der Art, wie sie jede ausführliche Wundergeschichte, um sich Relief zu geben, liebt, zugleich aber sowohl in der mosaischen als in der prophetischen Speisungsgeschichte vorgezeichnet. Auf die Zusicherung Jehova's, das murrende Volk mit Fleisch einen ganzen Monat lang bis zum Ueberdruß sättigen zu wollen, hatte ihm Mose zuerst die Menge des Volks als Einwendung entgegengehalten, und dann bemerklich gemacht, was alles erforderlich wäre, um ein so zahlreiches Volk so lange mit Fleisch zu sättigen (4 Mos. 11, 21 fg.). Ebenso stellt Elisa's Diener dem Befehl seines Herrn, den Prophetenschülern die zwanzig Gerstenbrode vorzusetzen, die Frage entgegen: „Wie sollte ich dieß hundert Männern vorsetzen?" (2 Kön. 4, 43.) Auch hier sehen wir das vierte Evangelium in den Spuren des zweiten weiter gehen. Eine Summe, die erforderlich wäre, um für die versammelte Volksmenge Nahrung herbeizuschaffen, machen die Jünger nur bei diesen beiden namhaft, und zwar bei beiden die gleiche Summe, zweihundert Denare, ohne Zweifel als einen Betrag, der die Mittel der Gesellschaftskasse übersteigen würde; nur daß Marcus meint, so viel würde man sicher brauchen, Johannes hingegen, so viel würde nicht einmal hinreichen, um einem jeden nur ein Weniges geben zu können. Dagegen kommt die Vertheilung der Reden, die bei den übrigen Evangelisten die Jünger insgemein führen, an Philippus und Andreas und die Aufstellung eines Knaben als Trägers der Brode und Fische ganz auf Rechnung der uns schon bekannten dramatisch ausmalenden Manier des vierten Evangeliums.

Daß die vorhandenen Nahrungsmittel vorzugsweise aus Brod bestehen, ergab sich theils aus dem kirchlichen, theils aus dem mosaischen wie dem prophetischen Vorbilde, sofern auch das Manna die Stelle des Brodes vertreten hatte und vielfach so genannt wurde, daß es Gerstenbrode, d. h. die geringste Sorte Brod gewesen, wovon nur Johannes weiß, kann aus der Geschichte von Elisa genommen sein. Daß dem Brod eine aus Fleisch bestehende Zukost beigefügt wird, entspricht dem mosaischen Vorgang, wo dem Volke außer dem Manna auch die Wachteln gewährt worden waren; daß nun aber in der evangelischen Erzählung die Zukost vielmehr aus Fischen besteht, das möchte sich aus der Erinnerung der murrenden Israeliten an die Fische, die

sie in Aegypten umsonst gehabt, und aus dem Worte Mosis, daß, um so viel Volks mit Fleisch zu speisen, alle Fische des Meeres zusammengebracht werden müßten, doch kaum genügend ableiten lassen. Sieht man auf das andere der von uns bemerklich gemachten Vorbilder, das christliche Abendmahl, so können die Fische und überhaupt die Fleischzukost sogar Befremden erregen. Daß freilich die Jünger bei ihrer Wanderung in die Einöde neben dem Brod auch Wein mit sich geführt hätten, das taugte zu ihrer Lebensweise nicht; so viel ist also wohl begreiflich, daß in der Speisungsgeschichte das andere Element des Abendmahls unvertreten ist; woher aber die Fische kommen, bleibt von dieser Seite immer noch räthselhaft. Wir können, vom Abendmahl abgesehen und die Entstehung der Wundersage in Galiläa vorausgesetzt, die Fische einstweilen als einen localen Zug fassen, sofern in jenen Seegegenden Fische einen Hauptbestandtheil der Volksnahrung ausmachten, wie ja auch unter den Auferstehungsproben, die Jesus seinen zweifelnden Jüngern gibt, das Verzehren eines Stücks Bratfisch vorkommt; können außerdem daran denken, daß die Apostel, einige eigentlich und alle figürlich, Fischer waren, mithin auch insofern die Fische neben dem Brod am nächsten lagen.

Doch zum Abendmahl werden wir alsbald mit Nothwendigkeit zurückgeführt, wenn wir auf die Beschreibung achten, welche die Evangelisten von der Austheilung der Brode und Fische durch Jesum geben. Zwar könnte man sagen: daß Jesus hier wie bei der Stiftung des Abendmahls das Brod erst durch Gebet segnet, lag in der jüdischen Sitte, und hier noch überdieß in dem Vorhaben eines Wunderacts; daß er es beidemale bricht, in der Natur des Brodes; wie, daß er es beidemale austheilt, in der Natur der Verhältnisse lag: so daß also aus der Uebereinstimmung seines Verfahrens in beiden Fällen kein Schluß auf eine innere Beziehung beider Erzählungen gezogen werden dürfte. Allein warum wird denn das gleiche Verfahren Jesu so oft geflissentlich hervorgehoben? warum die Art, wie er dabei zu Werke ging, als etwas, woran man ihn erkennen konnte, geltend gemacht? Wie es hier von ihm heißt: „er nahm die fünf Brode und die zwei Fische, blickte zum Himmel auf, segnete, brach und gab sie seinen Jüngern", so heißt es nicht blos bei der Abendmahlseinsetzung ganz ebenso: „er nahm das Brod, segnete, brach und gab es seinen

Jüngern" (Matth. 26, 26)[1]), sondern auch in der Scene am galiläischen See nach der Auferstehung „nimmt Jesus das Brod und gibt es ihnen, desgleichen auch von dem Fische" (Joh. 21, 13)[2]), und ebenfalls nach der Auferstehung, bei den Jüngern zu Emmaus, „nahm er das Brod, segnete es, brach es und gab es ihnen", und hieran, „am Brechen des Brodes", wurde er, der ihnen bis dahin nicht erkennbar gewesen, als Jesus von ihnen erkannt (Luc. 24, 30 fg. 35). Das war also der Act, in welchem begriffen man sich den hingegangenen Jesus in der Gemeinde am liebsten vorstellte; es war nämlich derjenige, in welchem er in dem heiligen Gebrauche des Abendmahls fortlebte, und von hier aus wurden außer dem Stiftungsact des Abendmahls theils in die Tage seiner Auferstehung, theils in die seines natürlichen Lebens ähnliche Acte zurückgetragen. Und Ein Punkt ist es, worin unsere Speisungsgeschichte den urchristlichen Abendmahlsritus sogar noch genauer vorbildet, als selbst die Geschichte seiner Einsetzung. In dieser war Jesus nur mit den Jüngern zusammen, er theilte also Brod und Wein nur an diese aus; dagegen fand beim Abendmahl in den ältesten Gemeinden eine doppelte Abstufung statt, indem Brod und Wein von dem Vorsteher den Diakonen übergeben, und von diesen dann den einzelnen Gemeindegliedern gereicht wurde[3]): gerade wie in der Speisungsgeschichte Brod und Fisch erst von Jesu den Aposteln, dann von diesen dem Volke gereicht wird.

Daß bei diesen vorläufigen Abendmahlsspiegelungen der Wein fehlen konnte, hat denselben Grund wie der Umstand, daß die urchristliche Abendmahlsfeier bisweilen nur als „Brodbrechen" bezeichnet wird (Apostelgesch. 2, 42. 46. 20, 7), weil nämlich das Brod doch immer die Substanz der Sache war; daß aber hier wie Joh. 21 dem Brode statt des Weins die Fische zur Seite treten, ist vielleicht daraus zu erklären, daß ja mit dem Abend-

---

1) Von den Fischen heißt es bei Marcus 6, 41: *καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισε πᾶσι*, wie es Luc. 22, 17 von dem Becher heißt, Jesus habe ihn den Jüngern mit den Worten gereicht: *λάβετε τοῦτο, καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς.*

2) Auch hier erinnert das *καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως* an das *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον* (bei Justin, Apol. I, 66: *καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως*) in der Einsetzungsgeschichte des Abendmahls, Luc. 22, 20. 1 Kor. 11, 25.

3) Justin. Mart. Apol. I, 65.

mahl in der christlichen Urzeit auch gemeinsame Mahlzeiten, die sogenannten Agapen, verbunden waren. Von diesen über die einfachen Elemente des Abendmahls hinausgehenden eigentlichen Mahlzeiten kann man in den Fischen eine Andeutung finden; so daß die Speisungsgeschichte nicht blos auf das Abendmahl im engern Sinne, sondern auf die Sitte der christlichen Liebesmahle überhaupt, das Abendmahl mit inbegriffen, Beziehung hätte. Die Gemeinschaft der christlichen Liebe, die in diesen Mahlen auch die armen Gemeindeglieder satt machte, wurde in der Speisungsgeschichte als Wundermacht Christi dargestellt, die für Alle reichlich Nahrung schafft. Aus der Sitte dieser urchristlichen Mahle läßt sich vielleicht auch der Zug erklären, daß bei der ersten Speisungsgeschichte Lucas das Volk in Gesellschaften zu funfzig, Marcus theils zu funfzig, theils zu hundert sich niederlegen läßt: es könnte dieß Andeutung der Tischgenossenschaften sein, worein eine größere Gemeinde bei den Agapen sich theilen mochte.

Daß es sich bei der Speisungsgeschichte um ein Wunder handelt, liegt unverkennbar darin, daß Jesus die gebrochenen Stücke von fünf oder sieben Broden und von zwei oder doch nur wenigen Fischen austheilt, und davon fünf- oder viertausend Mann sammt den mit ihnen gekommenen Weibern und Kindern nicht blos satt werden, sondern überdieß noch das einemal zwölf, das anderemal sieben Körbe Brocken, d. h. ein größeres Quantum, als ursprünglich zur Austheilung gekommen war, übrig bleiben. Aber in welchem Moment das Wunder eigentlich vor sich gegangen, wird nicht angegeben. Darüber hätte uns ein Augenzeuge gewiß belehrt, meint Schleiermacher; wir setzen hinzu: wenn es von einer unmöglichen Geschichte einen Augenzeugen geben könnte. Suchen wir uns die Sache, insbesondere den Moment der wunderbaren Vermehrung, deutlich zu machen, so sehen wir die Stücke, ehe sie in den Mund und Magen der Leute kamen, dreierlei Hände passiren: die Hände Jesu, die der Apostel, endlich die der zu sättigenden Menge selbst, und in jede dieser drei Stationen kann man die wunderbare Vermehrung verlegen. Wären die Bruchtheile von fünf Broden ohne vorangegangene Vermehrung in die Hände von mehr als fünftausend Menschen gekommen, um in diesen erst zu wachsen, so könnten von den Jüngern den Leuten nur ganz kleine Krümchen mit Vorsicht ausgetheilt worden sein;

eine kleinliche Vorstellung, die sicher nicht die der Evangelisten ist. Es bleiben also nur die Hände Jesu oder der Apostel übrig, und da scheint es dem Sinne der Erzählung am angemessensten, daß in den Händen dessen, der den kleinen Vorrath mit Aufblick zum Himmel segnete, auch dessen Vermehrung vorgegangen sei. Diese kann man sich dann in der doppelten Weise vorstellen, entweder daß, so oft Jesus mit einem Brodkuchen oder Fisch zu Ende war, ein neuer und immer wieder ein neuer aus seinen Händen kam; oder daß von den fünf Brodkuchen und zwei Fischen unter seinen Händen ein jeder so lange wuchs, d. h. neue Stücke abwarf, bis dort ein Fünftel, hier die Hälfte der Menge versorgt war, dann wäre ein anderer Brodkuchen und der zweite Fisch an die Reihe gekommen. Und da Johannes gewiß auch im Sinne der übrigen Erzähler sagt, die Körbe Brocken seien gesammelt worden von den fünf Broden, so müssen sie die Sache sich in der letzteren Art gedacht haben, denn im ersteren Falle wären ja die Brocken nicht von den fünf Brodkuchen gekommen, sondern der Brodkuchen selbst mehrere geworden.

Doch wie man sich auch das Wunder vorstellen mag, in jeder Form hat es etwas so Ungeheuerliches, daß man sich nicht wundern darf, wenn die neuere Theologie sich desselben um jeden Preis zu entledigen wünscht. Nur sollte sie dabei offen und ehrlich zu Werke gehen, d. h. anerkennen, daß zwar die Evangelisten hier ein Wunder erzählen wollen, sie aber ein solches nicht glauben, und weil der gleiche Fall in den Evangelien unaufhörlich wiederkehrt, diese überhaupt nicht für historische Compositionen halten können. Statt dessen sehen wir an dieser Stelle in einen Wettstreit elender Nothbehelfe und unwahrer Ausflüchte hinein. Schleiermacher, auch hier ganz auf Paulus'schem Boden, findet in den Worten Jesu bei Johannes (6, 26), die Leute seien ihm nachgezogen, nicht weil sie Zeichen gesehen, sondern weil sie von den Broden gegessen haben, eine Andeutung, daß die Vermehrung der Brode etwas Natürliches gewesen sei; aber was dann die Zeichen gewesen, welche die Leute sahen, und wie es mit den Broden zugegangen, darüber lehnt er, schlauer aber minder aufrichtig als Paulus, jede Auskunft ab: natürlich, weil sich bei näherem Eingehen auf die Sache unvermeidlich zeigen müßte, daß auch sein Augenzeuge Johannes den Vorgang als ein Wunder

erzählt, und jene Rede Jesu nur so verstanden hat, den Leuten sei das erlebte Wunderzeichen nicht als solches, d. h. als Beweis und Abbild seiner höheren Macht, sondern nur nach seiner materiellen Seite, als Brodspende, von Wichtigkeit. Daß ein gastfreundliches Mahl, das Jesus nicht durch seine Wundermacht, sondern ganz natürlicherweise durch das Beispiel der Mittheilung seiner eigenen Vorräthe, womit er Andern voranging, herbeigeführt hatte, unter Mitwirkung volksthümlicher Erinnerungen und Erwartungen rasch zu der Sage einer wunderbaren Speisung herangewachsen sei, dieser Vorstellung steht nach Hase[1]) nur die Augenzeugenschaft des Johannes entgegen. Was aber thun, da nach dem Geständniß desselben Theologen „eine unvermittelte Mehrung der nährenden Substanz sich jedem ernsten Denken entzieht"? Wir wissen schon, was der wissenschaftliche Bearbeiter des Lebens Jesu thun wird: er schickt den unwillkommenen Augenzeugen schon hier fort, dessen Anwesenheit ihn ohnehin bei der gleich folgenden (von uns vorher besprochenen) Erzählung von dem Seewandeln Jesu in Verlegenheit setzen würde. Freilich waren nach der ausdrücklichen Angabe der beiden mittleren Evangelisten (Marc. 6, 30. Luc. 9, 10) die Apostel, d. h. die ausgesendeten Zwölfe (Luc. 9, 1. Marc. 6, 7), eben vorher zu Jesu zurückgekehrt; aber der Träumer Johannes muß sich wohl verspätet, und als er hernach wieder mit Jesu zusammentraf und von der Geschichte reden hörte, sich nicht die Mühe genommen haben, ihrem wahren Hergang nachzufragen. Nach Ewald[2]) läßt sich nicht mehr genauer angeben, was die erste Veranlassung zu einer Erzählung gab, in welcher er blos die Lehre verkörpert sieht, daß, wo der wahre Glaube mit ächter Liebe sich verbindet, mit den geringsten äußern Mitteln unendlich viel gewirkt werden kann. Wo die Bedeutung der Wundergeschichte so abstract moralisch gefaßt wird, braucht man allerdings, um das Entstehen der evangelischen Erzählung begreiflich zu machen, noch einen besondern äußern Anlaß, der zwar auch bei Ewald schon als ein eigenschaftsloses x so viel wie nichts ist, dessen aber wir bei unserer bestimmteren Ableitung aller einzelnen Züge der Erzählung förmlich überhoben sind.

1) Leben Jesu, §. 74.

2) Die drei ersten Evangelien, S. 260. Geschichte Christus, S. 320 fg.

Von diesen Zügen sind uns jetzt nur noch das Auffammeln der Brocken und die Zahl der Körbe übrig. Daß überhaupt Brocken gesammelt werden, kann einerseits als Nachklang der Geschichte vom Manna erscheinen, das ja auch, freilich gleich von vorneherein und nicht erst die Ueberbleibsel, gesammelt wird; ein bestimmteres Vorbild aber hat es in der Geschichte des Elisa, der die zwanzig Brode den hundert Propheten vorsetzen läßt mit der Erklärung: „Denn so spricht Jehova: man wird essen und übrig lassen." Worauf der Berichterstatter fortfährt: „Da setzte er (der Diener) es ihnen vor, und sie aßen, und ließen übrig nach dem Wort Jehova's" (2 Kön. 4, 43 fg.). Andererseits erinnert aber dieses Aufsammeln der Ueberbleibsel des Wundermahls, besonders wie es der vierte Evangelist motivirt: „damit nichts umkomme," an die Scheu der ältesten Kirche, von den Elementen des Abendmahls etwas auf den Boden fallen oder sonst zu Grunde gehen zu lassen [1]). Daß die Brocken in Körbe gesammelt werden, ergab sich theils von selbst, theils war ja auch das Manna in Gomermaße gesammelt worden; daß aber der Körbe in der einen Speisungsgeschichte gerade zwölfe sind, scheint nach der Zahl der aufsammelnden Apostel bestimmt, während die sieben Körbe in der andern Geschichte den sieben Broden in eben derselben, vielleicht auch den sieben beim Abendmahl beschäftigten [2]) Diakonen (vgl. Apostelgesch. 6, 1 fg. 21, 8) nachgezählt zu sein scheinen. In der ersteren Zahl kann man, wie in der Zwölfzahl der Apostel, zugleich eine Beziehung auf die zwölf Stämme Israels finden; ob aber, weil in die zwölf Körbe nur die Reste des Mahles gesammelt werden, die vorher Gespeisten als Heiden, die Speisung als das große Heidenabendmahl zu fassen sei, durch welches die zwölf Judenstämme in keiner Art verkürzt werden sollen [3]), ist eine Frage, die schwerlich viele Leser bejahen möchten.

---

1) Tertull. de cor. mil. 3. Orig. in Exod. homil. 13, 3.

2) Vgl. die oben angeführte Stelle von Justin.

3) So Luthardt, Das johanneische Evangelium, II, 44, in dem Sinne, daß Jesus durch diese zum Schlusse seines Wunders angeordnete Auffammlung in zwölf Körbe jene Andeutung habe geben wollen; Volkmar, Die Religion Jesu, S. 232 fg., im Sinne einer Dichtung, die das Wirken des Heidenapostels vorbilden sollte.

80.

Die Weinbescheerung.

Der Manna- oder Brodbescheerung stand in der Geschichte Mosis eine wunderbare Wasserbescheerung zur Seite (2 Mos. 17. 4 Mos. 20), und auch diese wurde in der jüdischen Erwartung von dem ersten Retter auf den zweiten, den Messias, übertragen. Auch sinnbildlich in der Bedeutung geistiger Nahrung wurde dem Brode des Verstandes das Wasser der Weisheit an die Seite gestellt (Sir. 15, 3); in der Apokalypse spielt das Wasser des Lebens, zu dem das Lamm die Seinen führt, dessen Strom von Gottes und des Lammes Stuhle ausgeht, eine große Rolle (7, 17. 21, 6. 22, 1. 17); und auch im johanneischen Evangelium spricht Jesus von einem lebendigen Wasser, das er den Menschen gebe, und das für ewig den Durst stille (4, 10. 13 fg.).

Sonst übrigens vergleicht Jesus das, was er der Menschheit bringe, eher mit Wein, und zwar einem neuen, den man nicht in alte Schläuche fassen dürfe (Matth. 9, 17); wie er sich in Folge seiner Lebensweise von manchen Seiten dem wassertrinkenden Täufer nicht im besten Sinne als Weintrinker gegenübergestellt sah (Matth. 11, 18 fg.). Auch durch die übliche Vergleichung der Freuden des Messiasreichs mit einem Gastmahl (Matth. 8, 11. 26, 29. Offenb. 3, 20), einem Hochzeitmahle, wobei der Messias als der Bräutigam erscheint (Matth. 22, 1—14. vgl. 9, 15. Joh. 3, 29. Offenb. 19, 7. 21, 2. 9. 22, 17), war das Bild des herzerfreuenden Weines näher als das des nüchternen Wassers gerückt.

Des Johannes Beruf war es, mit Wasser zu taufen; ihm sollte der Messias mit der Geistes- und Feuertaufe folgen (Matth. 3, 11. Luc. 3, 16. Joh. 1, 26. 33). Wirklich kündigte sich der Erzählung der Apostelgeschichte zufolge nach Jesu Hingang die Ausgießung des heiligen Geistes auf seine Jünger durch Feuerzungen an; wobei Erscheinungen eintraten, die von Spöttern einer Ueberfüllung jener Männer mit süßem Weine zugeschrieben wurden (Apostelgesch. 2, 13), während es vielmehr die Wirkungen des heiligen Geistes waren. Gab aber hier die Geistesfülle den Ein-

druck des „Glühens wie von neuem Wein“, so mochte wohl auch einmal umgekehrt eine Weinbescheerung als Bild der Geistesmittheilung gebraucht werden.

Der Täufer gehörte dem alten Bunde an, seine Wassertaufe war nur die letzte jener Reinigungen, jener Gesetzeswerke, durch welche seit Moses das jüdische Volk das göttliche Wohlgefallen vergeblich zu erringen gesucht hatte. Diesem Alten das in Christo gekommene Neue, dem Gesetz die Gnade, dem Moses den Sohn Gottes, in der Art gegenüberstellen, daß nur auf der letzteren Seite Genügen und Seligkeit, auf der ersteren nur Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit zu finden sei, ist ganz besonders der Standpunkt des vierten Evangeliums. „Das Gesetz“, heißt es am Schlusse seines Prologs, „ist durch Moses gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. Und aus seiner Fülle“, war unmittelbar vorher gesagt, „haben wir alle genommen, und Gnade um Gnade“ (1, 16 fg.). Mit Recht ist bemerkt worden [1]), daß in der Erzählung von der Weinspende zu Kana in Gestalt einer Thatsache ganz dasselbe wiederkehre, was in jener Stelle des Prologs über das Verhältniß von Moses und Christus, Gesetz und Gnade gesagt war.

Mußten alle diese Momente darauf hinwirken, wenn Jesu als dem andern Moses oder der persongewordenen göttlichen Weisheit neben der wunderbaren Speisung eine eben solche Tränkung zugeschrieben werden sollte, diese lieber in Wein, als, wie bei seinem Vorbild, in Wasser bestehen zu lassen, so kam hier noch dieselbe Rücksicht hinzu, um deren willen hauptsächlich die mosaische Mannaspende sich bei Jesus in eine Brodspende verwandelt hatte. Konnte man Jesu unmöglich eine wunderbare Nahrungsbescheerung beilegen, ohne dabei an das Brod im Abendmahl zu denken, so konnte man ebenso wenig von ihm erzählen, er habe wie Mose durch ein Wunder auch einen Trank gespendet, ohne an den Wein im Abendmahl sich zu erinnern; wie ja auch Paulus mit dem Manna das Wasser aus dem Felsen in der Wüste als Vorbilder der beiden Elemente des Abendmahls betrachtet (1 Kor. 10, 3 fg.). War aber der Stoff der wunderbaren Speisung derselbe mit dem einen der Abendmahlselemente, dem Brode, gewesen, so lag es

1) Luthardt, a. a. O., I, 354.

nahe, auch den Stoff der wunderbaren Tränkung dem andern Abendmahlselemente entsprechen, mithin in Wein bestehen zu lassen. Auch das erklärt sich uns von hier aus, warum die Erzählung von der wunderbaren Weinbescheerung nur im johanneischen Evangelium sich findet. Als Vorbildung des Abendmahls genügte den drei ersten Evangelisten die Speisungsgeschichte, sofern sie alle außerdem noch von der Stiftung des Abendmahls eine besondere Erzählung geben, in welcher neben dem Brode auch dessen anderes Element, der Wein, zu seinem Rechte kommt. Da hingegen der vierte Evangelist, wie unten auseinandergesetzt werden soll, seine Gründe hatte, von der Scene der Einsetzung des Abendmahls Umgang zu nehmen, so lag für ihn hierin die Aufforderung, damit in seinem Evangelium doch wenigstens indirect beide Elemente desselben zur Sprache kämen, dem Speisungswunder auch ein Tränkungswunder, der Brodspende eine Weinspende an die Seite zu stellen.

Er macht es zum Anfang der Zeichen Jesu (2, 11); es ist, als hätte es ihn gedrängt, sobald er die Sätze seines Prologs über die Bestimmung und das Zeugniß des Täufers historisch ausgeführt hatte, nun jene von uns ausgehobene Stelle über das Verhältniß Jesu zu Moses, der Gnade zum Gesetz, gleichfalls als Programm seines ganzen Evangeliums, in Scene zu setzen. Vielleicht daß sich hieraus auch die Form, die er dem Wunder gibt, erklärt. Dem evangelischen Speisungswunder wie dem alttestamentlichen Oelwunder des Elia würde es entsprechen, wenn Jesus eine kleine Quantität Wein vermehrt, für geraume Zeit oder für viele Menschen zulänglich gemacht hätte. Statt dessen verwandelt er Wasser in Wein. Mit einer Wasserverwandlung hatte auch Moses seine Wunderlaufbahn eröffnet; nur war es die strafende Verwandlung alles Wassers in Aegypten in Blut gewesen. Ein Strafwunder durfte das Erstlingswunder Jesu freilich nicht sein; das Blut, worein er das Wasser verwandelte, durfte kein wirkliches, sondern nur das edle Blut der Traube (1 Mos. 49, 11. 5 Mos. 32, 14) sein, das ja, wie es im Abendmahl genossen wird, auch wieder das Opferblut des Messias (Matth. 26, 28), das lebengebende Blut des vom Himmel herabgekommenen Menschensohnes (Joh. 6, 53—58) ist.

Treten wir nach diesen Vorbemerkungen der johanneischen

Erzählung von dem Wunder zu Kana (2, 1—11) näher, so ist die Scene, daß es eben bei einem Hochzeitmahle vor sich geht, durch die schon erwähnte Vorstellung der Freuden des Messiasreichs unter dem Bilde eines Mahles, und näher eines Hochzeitmahles bestimmt. War die Scene eines solchen Mahles in's Jenseits verlegt, oder die Bezeichnung als bloße Vergleichung gemeint, wie Matth. 9, 15. 22, 1 fg. Joh. 3, 29, so konnte, vermöge eines wahrscheinlich aus dem hohen Liede genommenen Bildes, Jesus selbst den Bräutigam vorstellen, dem als Braut bisweilen die Gemeinde gegenübergestellt wurde (Ephes. 5, 25—27. 29. 32 und die oben angeführten Stellen der Offenbarung). Bei einer als Geschichte in das menschliche Leben Jesu verlegten Scene dagegen verbot sich diese Wendung: der Bräutigam muß hier ein anderer, Jesus kann nur Hochzeitsgast sein; aber er ist doch derjenige, von welchem die Festfreude schließlich ausgeht. Denn der natürliche Bräutigam (dieß ist als Motiv des Wunders nothwendig) hat nicht hinreichend für Wein gesorgt oder sorgen können.

Den eingetretenen Mangel zeigt die Mutter Jesu dem Sohne an, wie bei der ersten Speisungsgeschichte der Synoptiker die Jünger ihn darauf aufmerksam machen, daß es Zeit wäre, die Leute zu entlassen, damit sie sich noch Speise kaufen könnten. Aber Jesu Mutter macht ihm jene Anzeige, wie aus seiner Antwort erhellt, in dem Sinn einer Anforderung an seine Wundermacht. War auch nach der eigenen Angabe des Evangelisten das nachfolgende Wunder das erste, welches Jesus that, und hat er auch von wunderbaren Ereignissen seiner Kindheit nichts berichtet, so schien es ihm doch schicklich, daß die Mutter Jesu die höhere Natur in dem Sohne von jeher gekannt oder doch geahnt habe. Aber indem er sie durch solche Ahnung hebt, drückt er sie andererseits durch die zurückweisende Erwiederung Jesu tief unter dessen unnahbare Hoheit hinab. Durch das schneidende: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“ hat der vierte Evangelist, wie es scheint, die Frage Jesu an seine Eltern: „Warum suchtet ihr mich? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem, das meines Vaters ist, sein muß?“, die der dritte dem zwölfjährigen Jesus in den Mund legt (Luc. 2, 49), überbieten wollen; aber jeder wird urtheilen, daß ihm dieß gar zu schroff gerathen sei, der nicht erwägt, wie es sich hier nicht um ein natürlich-menschliches, sondern um das eingebildete Ver-

hältniß des fleischgewordenen Schöpferworts zu jeder menschlichen Auctorität handelt, wovon selbst die übrigens heiligste von ihm zurückgewiesen werden muß. Als besondern Grund dieser Zurückweisung setzt Jesus noch hinzu, seine Stunde sei noch nicht gekommen. Daß von dem Tag und der Stunde der Wiederkunft des Messias und des Endes der gegenwärtigen Weltperiode kein Mensch, sondern nur Gott der Vater allein wisse, ist die übereinstimmende Ansicht der drei ersten Evangelisten (Matth. 24, 36. 25, 13. Marc. 13, 32. Apostelgesch. 1, 7), unter denen der zweite jenes Nichtwissen ausdrücklich auch auf den Sohn, den Messias, ausdehnt. Während hier Gott allein der Wissende, die Menschen, mehr oder minder ausdrücklich auch den Messias mit eingeschlossen, die Nichtwissenden sind, erscheint im vierten Evangelium, höchst bezeichnend für dessen ganzen Standpunkt, den nichtwissenden Menschen gegenüber der Gottessohn, der fleischgewordene Logos, als der einzig Wissende, und die Zeit und Stunde, um die es sich handelt, ist nicht die seiner einstigen Wiederkunft, sondern seiner gegenwärtigen Verherrlichung, vorerst durch Wunder, und schließlich durch seinen Tod. Um den letztern handelt es sich, wenn es öfters heißt, die Verfolgungen seiner Feinde haben keinen Erfolg gehabt, weil seine Stunde noch nicht gekommen war (7, 30. 8, 20), und später, er habe gewußt und erklärt, daß nun seine Stunde gekommen sei (12, 23. 13, 1). Dagegen ist es die Zeit, öffentlich in Jerusalem aufzutreten, von der er gegen seine Brüder behauptet, sie sei noch nicht gekommen (7, 6. 8.), wie er hier der Mutter entgegenhält, die Stunde des Wunderthuns sei für ihn noch nicht da; obwohl er hier wie dort zu dem, wozu er nur vor der Zeit aufgefordert worden war, sich doch bald wirklich anschickt. Daß Maria dieß vorher weiß und aus diesem Wissen heraus die Diener anweist, zu thun, was ihr Sohn ihnen sagen werde, dadurch wird sie nun nachträglich abermals gehoben, indem sie, wenn auch an ihren Abstand von dem, der über Allen ist (3, 31), erinnert, doch an dem, was sie weiß, sich nicht irre machen läßt.

Die sechs steinernen Krüge, welche nach der Sitte der jüdischen Reinigung (der Hände vor dem Essen, Matth. 15, 2. Marc. 7, 2 fg.) dastanden, sind in ihrer symbolischen Bedeutung nicht zu verkennen; daß Jesus sie mit Wasser füllen heißt, damit schafft er sich die Grundlage für sein Wunder, und die Angabe des be-

deutenden Maßgehalts der Krüge (zusammen $1^1/_2$ bis nahe an $2^1/_2$ würtembergische Eimer oder 3 bis 5 badische Ohm) und daß sie bis oben gefüllt werden, soll Jesum als den zeigen, der aus dem Vollen spendet (1, 16), der, wie Gott selber, seine Gaben nicht mit kargem Maße zumißt (3, 34).

Die Krüge werden also mit Wasser gefüllt, dann schöpfen die Diener auf Jesu Geheiß daraus und bringen es dem Speisemeister, der, sobald er das Getränke gekostet, es für Wein, und zwar bessern, als zuvor auf den Tisch gekommen, erkennt. Wenn hiebei der Evangelist den Ausdruck gebraucht: „Das Wasser, das Wein geworden war", und weiter unten Kana als den Ort bezeichnet, wo Jesus Wasser zu Wein gemacht habe (4, 46), wenn er ferner diese Wasserverwandlung ein Zeichen nennt, in Folge dessen die Jünger an Jesum geglaubt haben (V. 11), und sie als erstes galiläisches Zeichen mit einer Heilung in die Ferne als dem zweiten in eine Reihe stellt (4, 54): so hat er hiemit die Handlung Jesu unverkennbar als ein Wunder bezeichnet, und die gläubige Auslegung hat ein Recht zu der Bemerkung, daß jede das Wunderbare wegdeutende Erklärung nicht blos wider die Worte und die Absicht des Johannes sei, sondern auch seine Glaubwürdigkeit und Beobachtungsfähigkeit verletze, ja sogar den Charakter Jesu in ein zweideutiges Licht stelle[1]). Glaubt man dem Johannes, so muß man auch an das Wunder glauben; kann man das letztere nicht, so muß man auch dem Evangelisten, und zwar nicht blos hier, sondern, da er eine Reihe nicht minder unglaublicher Wunder erzählt, ja da fast jedes Wort seines Christus ebenso undenkbar als dieses Wunder ist, muß man ihm überhaupt, und namentlich auch dafür, daß er sich als den Apostel Johannes zu verstehen gibt, den Glauben versagen. Hase's auch hier in Anwendung gebrachte Auskunft, ihn abwesend sein zu lassen[2]), fällt nachgerade um so mehr in's Lächerliche, als nach V. 2 die Jünger Jesu mit zu der Hochzeit geladen waren, und in dem ungenannten unter den vorher von Jesu angeworbenen Jüngern (1, 35. 41) Hase selbst den Johannes erkennt; Schleiermacher's und seiner

---

1) Meyer, Commentar zum Evangelium Johannis, S. 108 der dritten Auflage.

2) Leben Jesu, §. 50.

Nachtreter[1]) Berufung darauf, daß von dem Eindruck des vermeintlichen Wunders auf die Gäste nichts gesagt, überhaupt die Erzählung nicht gehörig anschaulich sei, ist ein feiges Chicaniren eines für jeden aufrichtigen Leser unmißverstehbaren Berichts; während Neander's[2]) Versuch, die Verwandlung von Wasser in wirklichen Wein durch eine bloße Potenzirung des Wassers zu weinartigen Eigenschaften zu ersetzen, nur ein mitleidswerthes Product gleichmäßiger Glaubens- wie Denkschwäche heißen kann.

Es folgt nun eine Rede des Speisemeisters, die den Erklärern viel vergebliche Mühe verursacht hat, eine Sitte, die in derselben sogar als allgemein bezeichnet wird, irgendwo in der Welt als bestehend nachzuweisen. Wenn der Speisemeister sagt, jeder Mensch setze den Gästen erst den guten Wein vor, dann, wenn sie trunken seien, den geringern, so thut dieß umgekehrt kein Mensch, weil es der Natur der menschlichen Sinneswerkzeuge widerspricht, die eine Steigerung des Reizes verlangt. Diese ganze angebliche Sitte hat der Evangelist lediglich selbst gemacht, oder genauer aus einem synoptischen Worte Jesu sich zurecht gemacht. Wenn ihm überhaupt bei seiner Erzählung jene Rede Jesu vorschwebte, worin dieser das, was er der Menschheit brachte, mit einem neuen Wein verglich, so fand er bei Lucas (5, 39) an dieselbe noch die Worte gehängt: „und keiner, der alten getrunken, mag alsbald neuen, denn er spricht: der alte ist besser“. Dieß ist in der Stelle des dritten Evangeliums von der Anhänglichkeit der Menschen an das Alte (hier das Judenthum und die jüdischen Gebräuche) und ihrem Vorurtheil gegen das Neue (die von Jesu aufgestellten Grundsätze) gemeint, und durch eine erfahrungsgemäße Beobachtung versinnlicht; unser Evangelist will umgekehrt zeigen, daß das von Jesu gebrachte Neue vorzüglicher als das Alte sei, mithin in der Wundererzählung sein nachbescheerter Wein besser als der von dem Bräutigam zuvor aufgesetzte gemundet habe. Dieß sucht er in seiner Art durch einen Contrast in's Licht zu setzen; da es sich aber in seiner Erzählung nicht, wie in der Stelle des Lucas, um den Unterschied von altem, d. h. in einem

---

1) Worunter hier, wie überhaupt öfters als er es Wort haben will, auch Ewald gehört, Die johanneischen Schriften, I, 149 fg.

2) Leben Jesu Christi, S. 271.

früheren Jahrgang gewachsenen, und neuem, d. h. jungem, sondern nur von früher oder später aufgestelltem Weine handelt, so verwandelt sich ihm die natürliche und oft zu hörende Redensart bei Lucas: der alte ist besser, in die angebliche, aber nirgends nachweisliche Sitte, den bessern Wein zuerst aufzustellen, und die Thatsache, daß nach dem alten der neue nicht sogleich mundet, in den eingebildeten Brauch, den Gästen nach dem bessern später schlechtern Wein vorzusetzen.

Gegen diese symbolische Ansicht von dem Wunder in Kana, wie sie früher von Herder ohne Antastung seiner geschichtlichen Geltung, neuestens vornehmlich von Baur mit ausdrücklicher Abwerfung der letztern vorgetragen worden ist, läßt sich auf kritischem Standpunkte nur das noch einwenden, daß auf eine solche Bedeutung der Erzählung von dem Evangelisten mit keinem Worte hingewiesen sei, daß er namentlich nicht, wie z. B. bei dem Speisungswunder, Reden Jesu daran knüpfe, welche diese Bedeutung in's Licht zu setzen dienen. Aber eben diese Hinweisung auf das Speisungswunder hilft auch diesen Knoten lösen. Die beiden Wunder der Brodbescheerung und der Weinbescheerung gehören nach Form und Inhalt, wie durch ihre gemeinsame Beziehung auf das Abendmahl, so wesentlich zusammen, daß sich die Bedeutung des einen nicht wohl ohne die des andern erörtern ließ, sondern die Frage nur die war, ob bei Gelegenheit des Tränkungswunders zugleich die höhere Bedeutung des Speisungswunders, oder aus Anlaß des letzteren auch die Bedeutung des ersteren zur Sprache kommen sollte. War nun durch den Zusammenhang, worin das Speisungswunder bei den Synoptikern erscheint, ihm seine Stellung ungefähr in der Mitte der Erzählungen von Jesu angewiesen, und hatte der vierte Evangelist Gründe, die Weinbescheerung an den Anfang seines Evangeliums zu stellen, so erklärt sich leicht, wie er nicht geneigt sein konnte, schon dem ersten Wunder, das er erzählte, jene ausführliche Erörterung anzuhängen; um eine aufsteigende Bewegung in sein Evangelium zu bringen, berichtet er die ersten beiden Wunder (2, 1 fg. 4, 46 fg.) kurz und einfach, erst dem dritten (5, 1 fg.) hängt er weitläufigere Reden an, die sich beim vierten, der Speisungsgeschichte, und so fort (das Seewandeln wird mehr nur als Anhang der Speisungsgeschichte behandelt) an Bedeutsamkeit steigern, bis sie beim letzten,

der Auferweckung des Lazarus, obwohl hier, des dramatischen Charakters der Scene wegen, nur in dialogischen Andeutungen, ihren Höhepunkt erreichen. In den der Speisungsgeschichte angehängten Reden ergab es sich dann von selbst, daß Jesus sich als geistige Nahrung der Menschheit in jedem Sinne, wie sein Fleisch als Speise, so sein Blut als Trank, vorstellte, und damit die Bedeutung des in Kana gespendeten Tranks wenigstens nach seiner Beziehung auf das Abendmahl andeutete; während das Verhältniß des Alten und Neuen, des Judenthums und des Christenthums, wie es in der Verwandlung des Wassers in Wein lag, schon zum Voraus in der oben besprochenen Stelle des Prologs erläutert war.

81.

Die Verfluchung des Feigenbaums.

Das Wunder der Verfluchung des Feigenbaums (Matth. 21, 18—22. Marc. 11, 12—14. 20—23), das wir für diese letzte Stelle aufgespart haben, weil es als Strafwunder einzig in seiner Art in der evangelischen Geschichte ist (die Apostelgeschichte hat deren mehrere), ist zwar eben als solches ein besonders schwieriges, dabei aber aus andern Ursachen ein ganz besonders lehrreiches Wunder. Es lassen sich nämlich bei demselben nicht blos, wie bei andern, die Elemente nachweisen, aus denen es sich gebildet hat; sondern auch die verschiedenen Formen, die es zu durchlaufen hatte, bis es zur Wundergeschichte wurde, gleichsam seine Verwandlungen von der Raupe bis zum Schmetterling, oder von der Kaulquappe bis zum Frosch, sind im Alten und Neuen Testament noch neben einander vorhanden.

In einem Rückblick in Israel's Vergangenheit läßt der Prophet Hosea, derselbe der bald hernach die Stelle von dem aus Aegypten gerufenen Sohn oder Liebling Gottes hat, Jehova sprechen (9, 10): „Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel, wie eine Frühfeige am Feigenbaum ersah ich eure Väter; doch sie gingen zum Baal Peor“ u. s. f., d. h. sie vergalten die Sorge, mit der er sich der vereinzelten schutzlosen Horde annahm, durch

Abfall zum Götzendienst. In einer andern Wendung findet sich dasselbe Bild bei Micha (7, 1 fg.), wenn er ruft: „Wehe mir, denn mir geht's wie beim Obstsammeln, wie bei der Nachlese des Herbstes: keine Traube zu essen, keine Frühfeige, wornach mich gelüstet. Verschwunden sind die Frommen aus dem Lande, und Rechtschaffene gibt's unter den Menschen nicht, . . . der Beste unter ihnen ist wie ein Dornbusch" u. s. f. Hier ist das Volk nicht, wie oben, die Traube oder Frühfeige, sondern der Feigenbaum oder die Rebe, die aber, wie abgelesene Stöcke nach dem Herbste, keine Frucht mehr bieten; das entartete, keine redlichen Mitglieder mehr aufweisende Israel ist ein früchteleerer Feigenbaum.

Was einem solchen Baume, bedeute er nun ein ganzes Volk oder einen einzelnen Menschen, von Rechts wegen widerfährt, das sagt uns hierauf im Neuen Testament erst der Täufer (Matth. 3, 10), dann Jesus selbst (Matth. 7, 19). „Bereits ist die Axt dem Baume an die Wurzel gelegt; jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen." Und wie an die Stelle des Micha (und andererseits an die Weinbergparabel des Jesaia, Kap. 5) anknüpfend, trägt Jesus ein andermal (Luc. 13, 6—9) eine Parabel von einem Herrn vor, der in seinem Weinberg einen Feigenbaum gepflanzt hatte, auf dem er mehrere Jahre vergeblich Früchte suchte. Wie er das dritte Jahr wieder keine findet, befiehlt er dem Gärtner, den unnützen und nur hinderlichen Baum umzuhauen; doch der Gärtner bittet nur noch dieses Jahr um Frist, während welcher er Alles versuchen wolle, den Baum tragbar zu machen; entspreche er auch dann der Erwartung nicht, so möge er ohne weitere Gnade umgehauen werden. Nun ist es merkwürdig, daß Lucas, der allein diese Gleichnißrede vom unfruchtbaren Feigenbaume hat, dafür die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaums übergeht. Ist es nicht, als wäre er sich bewußt gewesen, daß er den wesentlichen Inhalt dieser Geschichte in jener Gleichnißrede schon mitgetheilt hatte, und zwar in einer minder anstößigen Form, als die eines von Jesu geübten Strafwunders dem Evangelisten erscheinen mochte, der gleichfalls allein unter allen den von einigen Jüngern gemachten Antrag auf ein Strafwunder von Jesu verworfen werden läßt (Luc. 9, 54 fg.)?

Der Trieb war aber einmal vorhanden; ein Wort, ein Bild

der Art ruhte in der urchristlichen Ueberlieferung nicht eher, als bis es sich wo möglich zur Wundergeschichte vollendet hatte. Der strenge Besitzer des Weinbergs in der Parabel war Gott, der langmüthige Gärtner der Messias Jesus; das Jahr, das er für den Baum noch auswirkt, das gnadenreiche Jahr des Herrn (Luc. 4, 18), die Zeit des Wirkens Christi in Israel. Nun lief aber bekanntlich diese Frist erfolglos ab; für diesen Fall wollte der Gärtner den Baum seinem Schicksal überlassen, ja der Messias, den er vorstellt, hat nach christlicher Anschauung, wenn er auf des Himmels Wolken wiederkommt, dieses Strafgericht an Gottes Statt selbst zu vollstrecken. Sollte dieß Jesus vorbildlich schon während seines Erdenlebens an einem Baume vollzogen haben, der das früchteleere Israel bedeutete, so konnte man ihm schicklicherweise doch nicht, wie es in jenem Spruche hieß, die Axt in die Hand geben, um den Baum von ihm taglöhnerartig umhauen zu lassen; sondern man setzte es mit seiner Wunderkraft in Verbindung, und ließ den unfruchtbaren Feigenbaum auf ein Wort von ihm verdorren. In dieser Art erzählen uns Matthäus und Marcus die Geschichte, und stellen sie in einen Zusammenhang, der nach der einen Seite hin noch die Spuren ihrer ursprünglichen Bedeutung trägt, während diese nach der andern Seite vollkommen verwischt sind. Daß es nämlich in der letzten Lebenswoche Jesu, auf einem seiner letzten Gänge von Bethanien nach Jerusalem ist, wo er den unfruchtbaren Baum bemerkt und an demselben Gericht geübt haben soll, hängt mit der Bedeutung der Geschichte insofern zusammen, als sich allerdings eben damals Israels Unempfänglichkeit für das ihm von Jesu gebotene Heil vollends entschied. Dagegen zeigt das Gespräch zwischen Jesu und den Jüngern, das beide Evangelisten dem Wunder hinten anhängen, daß ihnen der ursprüngliche Sinn der Erzählung schon völlig über dem Mirakel abhanden gekommen war. Denn auf die verwunderte Frage der Jünger, wie doch der Baum so plötzlich verdorrt sei, erwidert Jesus, sie dürften nur rechten Glauben haben, so würden sie nicht blos das, was er jetzt an dem Feigenbaum gethan, zu thun im Stande sein, sondern wenn sie zu einem Berge (Lucas hat in einer ähnlichen Rede bei anderem Anlaß eine Art von Feigenbaum, 17, 6) sprechen würden, er solle sich aufheben und ins Meer werfen, so würde es geschehen. Diese

Reden, die den wahren Sinn der Erzählung nur verdunkeln, können zu derselben erst zugezogen worden sein, seit man nur noch eine Wundergeschichte in ihr sah; welcherlei Reden ursprünglich dazu gehörten, das hat uns Lucas im Zusammenhang seiner Parabel vom Feigenbaum aufbehalten. Dort (13, 1 fg.) spricht Jesus von den Galiläern, die Pilatus beim Opfern hatte erschlagen lassen, und von den achtzehn Menschen, auf welche der Thurm bei der Quelle Siloah gefallen war, und fragt die Juden, ob sie etwa meinten, daß das jenen Leuten wegen besonderer Verschuldung widerfahren sei? Nein, antwortet er, sondern, wenn ihr nicht Buße thut, werdet ihr alle ebenso zu Grunde gehen; und daran knüpft er dann die Parabel vom Feigenbaum. Nur das wäre auch die Moral der Geschichte von dem verfluchten Feigenbaum, die sich dann freilich nicht an die Jünger, sondern wie dort an die Juden zu richten hätte: daß sie, wenn sie nicht Buße thun, wie dieser Feigenbaum zu Grunde gehen werden.

Hat also hier, wie wir dieß in einzelnen Fällen auch sonst schon gefunden haben, und wie es bei den mancherlei andern Quellen, die ihm neben Matthäus zu Gebote standen, natürlich ist, Lucas in seiner Parabel die reine und ursprüngliche Form dieser Erzählung aufbehalten, so erscheint dann weiterhin, wenn wir uns einmal auf den Standpunkt der Wundergeschichte stellen, und ihre verschiedene Darstellung bei Matthäus und Marcus vergleichen, die des Matthäus in doppelter Hinsicht als die ursprünglichere. Für's Erste läßt er den Feigenbaum auf das Wort Jesu hin augenblicklich verdorren, und das ist bei Wundergeschichten die einzig rechte naive Art. So gut der Wunderthäter durch ein Wort das Vertrocknen eines Baums bewirken kann, so gut kann er auch bewirken, daß dieser Erfolg unmittelbar auf sein Wort hin in's Auge fällt. Beides von einander zu trennen, wie Marcus den Baum an dem einen Morgen von Jesu verflucht, und erst am andern sein Verdorrtsein von den Jüngern bemerkt werden läßt, ist schon Grübelei und Künstelei. Zwar den Vorgang dadurch natürlich erklärbar machen zu wollen, wozu man seine Darstellung schon benutzt hat, ist dem Evangelisten nicht eingefallen; nur anschaulicher und dramatischer wollte er die Sache machen, aber er hat damit, wie sonst durch ähnliche Umgestaltungen, die kräftige Urform des Wunderberichts nur abgeschwächt.

Doch noch ungleich mehr hat er sich durch seinen Zusatz verredet, es sei damals nicht Feigenzeit gewesen. Nicht als ob er damit, die Geschichte an den Kalender gehalten, Unrecht hätte. Damals, in der Woche vor Ostern, war in der That noch nicht Feigenzeit; denn die Frühfeige wurde erst im Juni, die eigentliche Feige erst im August reif, und wenn Josephus von dem Uferlande des galiläischen Sees sagt, daß es zehn Monate im Jahre Feigen biete [1]), so beweist dieß für die öde Felsengegend von Jerusalem nichts. Marcus macht jenen Beisatz, um zu erklären (was bei einem einzelnen Baume auch zur Feigenzeit durch Krankheit oder örtliche Ursachen leicht erklärbar ist), warum Jesus auf demselben keine Feige fand; übersieht aber in seinem Erklärungseifer, daß er dadurch den sofort von Jesu vorgenommenen Strafact unerklärlich macht. War die Zeit nicht, wo ein rechtschaffener Feigenbaum Früchte haben soll, so hatte seine Verfluchung von Seiten Jesu in keiner Art einen Sinn. Besser daher auch hier Matthäus, der die Unfruchtbarkeit des Baums nicht erklärt, d. h. nicht daran erinnert, daß damals an einem Feigenbaum sich füglich gar keine Frucht befinden konnte, aber dadurch, wenigstens für einen gewissen Standpunkt, die Möglichkeit offen läßt, das Verfahren Jesu zu erklären. In der unserer Geschichte zu Grunde liegenden Gnome und Parabel ist keine Jahreszeit genannt, aber als die Zeit, wo auf dem Baum vergebens Früchte gesucht werden, natürlich die der Lese gemeint; was sie in ihrer Gestalt als Wundergeschichte in die letzten Lebenstage Jesu stellte, war, wie wir gesehen haben, vielleicht eine nachklingende Erinnerung an ihre ursprüngliche Bedeutung; daß sie aber durch diese Stellung in den Frühling gerückt wurde, wohin sie als wirkliche Geschichte nicht paßte, wurde von den einzig auf das Wunder bedachten Wiedererzählern nicht erwogen.

---

1) Bell. jud. 3, 10, 8.

Vierte Mythengruppe.

Die Verklärung und der Einzug Jesu in Jerusalem.

82.

Die Verklärung.

In einer jüdischen Schrift[1]) lesen wir aus Anlaß der Erzählung 2 Mos. 34, 29 fg.: „Siehe, Moses, unser Lehrer, glückseligen Andenkens, der ein bloßer Mensch war, bekam, weil Gott von Angesicht zu Angesicht mit ihm redete, ein so glänzendes Antlitz, daß die Juden Scheue trugen, ihm zu nahen; um wie viel mehr muß man von der Gottheit selbst dieß annehmen, und hätte Jesu Antlitz von einem Ende der Welt bis zum andern strahlen müssen? Aber er war mit keinerlei Glanze begabt, sondern durchaus wie alle andern Menschen. Daraus erhellt, daß nicht an ihn zu glauben ist." Das ist nun zwar aus einer spät nachchristlichen Schrift; aber ihre Art zu schließen ist so, wie auch schon in der ersten christlichen Zeit ein Jude schließen mußte, so lange er dem glänzenden Angesichte des ersten Retters auf Seite dessen, der für den letzten Retter ausgegeben wurde, nichts entsprechen sah. Daß er nun freilich, wie angeblich Moses, wenn er mit dem Volke verhandelte, des Glanzes wegen auf sein Angesicht eine Decke hätte legen müssen, konnte man von Jesus nicht sagen, weil es zu notorisch nicht der Fall gewesen war; aber ohne christliches Seitenstück durfte man einen so berühmten mosaischen Zug nicht lassen, es kam nur darauf an, ihm die rechte Wendung zu geben.

Da finden wir nun zunächst bei dem Apostel Paulus in einer Stelle (2 Kor. 3, 7 fg.), wo er sein hohes Selbstgefühl als Diener des neuen Bundes, des lebendigmachenden Geistes ausspricht, die Worte: „Wenn aber der Dienst des Todes, mit

---

1) Nizzachon vetus, S. 40.

Buchstaben in Steine gegraben, eine solche Herrlichkeit hatte, daß die Söhne Israels nicht in das Antlitz Mosis schauen konnten wegen seines Glanzes, der doch vergänglich war, wie sollte nicht dem Dienste des Geistes noch viel mehr Herrlichkeit zukommen?" Hier ist zwar dem Moses nicht Christus, sondern die Apostel gegenübergestellt, und der Glanz an den letzteren lediglich geistig gefaßt. Doch wenn es weiterhin heißt (V. 13. 18), sie, die Diener des Neuen Bundes, machen es nicht wie Moses, der eine Decke auf sein Angesicht legte, sondern „wir alle schauen mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel, und werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit": so ist schließlich doch auch Christus selbst in die Vergleichung als derjenige hereingezogen, von welchem die Herrlichkeit seiner Diener als Abglanz ausgeht, und dabei ist doch wohl auch an die äußere Verklärung gedacht, welche dem auferstandenen Christus zu Theil geworden ist, und durch ihn bei seiner Wiederkunft auch den Seinigen zu Theil werden soll (1 Kor. 15, 43—49).

Wie es aber immer ein Gegenstand möglicher Einwürfe von Seiten der jüdischen Gegner blieb, daß so Manches, was von dem Messias erwartet wurde, von Jesu während seines Erdenlebens nicht geleistet worden war, mithin auf seine Wiederkunft verschoben werden mußte; wie dann, um dieses zukünftige Geschehen zu verbürgen, wenigstens einzelne vorläufige Proben davon, wie z. B. von der messianischen Todtenerweckung, mythisch in das vergangene Erdenleben Jesu zurückgetragen wurden: so konnte man sich veranlaßt sehen, auch den Lichtglanz des erhöhten und in den Wolken wiederkommenden Christus schon während seiner ersten Anwesenheit, wenn auch nur vorübergehend, durch seine menschliche Hülle hindurchbrechen zu lassen. Dieß ist, von einer Seite wenigstens, die Entstehungsart der neutestamentlichen Verklärungsgeschichte (Matth. 17, 1—13. Marc. 9, 2—13. Luc. 9, 28—36), welche von der oben angeführten jüdischen Schrift, der sie nicht unbekannt sein konnte, ohne Zweifel deshalb nicht in Anschlag gebracht wird, weil sie von Jesu nicht, wie die alttestamentliche Erzählung von Moses, eine bleibende Verklärung des Angesichts aussagt; wofür sie aber, wie wir sehen werden, bemüht ist, auf andern Seiten die mosaische Geschichte zu überbieten.

Zunächst ist die Nachbildung von dieser in der evangelischen

Erzählung augenscheinlich, und zwar sind die Vorkommnisse 2 Mos. 24, 1 fg. und 34, 29 fg. zusammengenommen. Der Schauplatz der neutestamentlichen wie der alttestamentlichen Scene ist ein Berg: dort der Sinai, hier, wie auch sonst in der evangelischen Geschichte, ein ungenannter, der aber, wie jener in der Versuchungsgeschichte, als ein hoher Berg bezeichnet wird. Der Personen, die Jesus zu näherer Anschauung dessen, was daselbst mit ihm vorgehen sollte, mit sich nimmt, sind es drei, der uns wohlbekannte engere Ausschuß des Apostel-Collegiums: wie Moses auf den Berg außer den siebenzig Aeltesten noch besonders die drei Männer Aaron, Nadab und Abihu mit sich genommen hatte (2 Mos. 24, 1. 9). An die vorhergehenden Ereignisse wird die evangelische Erzählung durch die Zeitbestimmung: nach sechs (bei Lucas acht) Tagen angeknüpft, wie es von Moses hieß, nachdem die Wolke sechs Tage lang den Berg bedeckt hatte, sei er am siebenten von Jehova in dieselbe hineingerufen worden (2 Mos. 24, 16). Auch was auf die Bergscene beiderseits folgt, hat einige Aehnlichkeit. Wie Moses nach jener Berufung mit den drei Männern, der die Dreimännerbegleitung Jesu nachgebildet ist, vom Berge kommt (von der Verklärung seines Angesichts ist freilich erst später die Rede), ist das Erste, was ihm aufstößt, der Anblick des um das goldene Kalb tanzenden Volks, und seine erste Gemüthsbewegung der Zorn über die Unfähigkeit seiner zurückgelassenen Stellvertreter (2 Mos. 24, 14), von denen Aaron sogar zur Fertigung des Götzenbildes behülflich gewesen war (2 Mos. 32, 15 fg.). Als Jesus vom Berge kommt, ist sein erster Anblick der besessene Knabe, und seine erste Empfindung der Unwille über die Unfähigkeit seiner Jünger, den Dämon zu bannen.

Auf dem Berge selbst entwickelt sich beiderseits der Glanz des Angesichts; denn auch das des Moses war auf dem Berge während seiner Unterredung mit Jehova glänzend geworden, wenn dieß auch erst, als er wieder zu den Menschen herabgestiegen war, bemerklich wurde; die Wolke ferner, und zwar eine lichte Wolke, weil die Herrlichkeit darin gedacht werden muß, ist gleichfalls ein der mosaischen Geschichte entnommener Zug (2 Mos. 19, 16. 24, 16. 18 u. ö.). Nun aber ist auf Seiten Jesu schon das ein Mehr, daß außer dem Angesicht auch seine Kleider leuchtend werden; ganz besonders aber, daß er zwar einerseits als Verklärter ganz

an die Stelle des Moses tritt, dieser nun aber andererseits ihm mit Elias in untergeordneter Stellung, fast wie die zwei begleitenden Engel dem Jehova in der Geschichte des Abraham, zur Seite tritt.

Der Zweck der Bergbesteigung des Moses war, von Jehova die Gesetze zu vernehmen und die Tafeln zu empfangen, die er dem Volke zu überbringen hatte. Der Messias konnte nicht erst einer solchen Belehrung bedürfen: derjenige, in dessen Zeit durch Ausgießung des göttlichen Geistes das Gesetz den Menschen in's Herz geschrieben werden sollte (Jerem. 31, 31 fg. Hesek. 11, 19 fg. 36, 26 fg.), mußte es vor allen im Herzen tragen; bei ihm hatte die Bergbesteigung nur den Zweck, ihn den Seinigen von überirdischem Lichte durchleuchtet und im Verkehr mit erhabenen Gestalten der jüdischen Vorzeit zu zeigen, überdieß, was zwar bereits bei seiner Taufe geschehen war, ihn von Gott selbst für seinen Sohn erklärt werden zu lassen. Den Moses rief schon die Aehnlichkeit dessen, was jetzt an Jesu vorging, mit dem, was einst dem Gesetzgeber begegnet war, überhaupt der Zusammenhang des messianischen Berufs mit dem seinigen, von selbst herbei. Der Messias war ja nach damaliger Auslegung (Apostelgesch. 3, 22. 7, 37) derjenige, den Moses einst mit den Worten verkündigt hatte (5 Mos. 18, 15): „Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich bin, wird dir Jehova, dein Gott, erwecken, auf ihn sollst du hören.“ Dazu kam, wenn jetzt Moses in freundlichem Gespräch mit Jesus sich zeigte, so war damit bewiesen, daß er in ihm nicht, nach der Ansicht der jüdischen Eiferer, den Zerstörer, sondern den Vollender des Gesetzes sah.

Doch außer dem Gesetzgeber erschien auf dem Verklärungsberge auch ein Prophet, nämlich Elias. Ihn wollte nach der Weissagung des Maleachi (3, 23 fg. vgl. Sirach 48, 10 fg.) Jehova senden, ehe sein furchtbarer Gerichtstag käme, um wo möglich das Volk noch zur Buße zu bewegen; daher war es zu Jesu Zeit ein Satz der Schriftgelehrten, erst müsse Elias kommen und Alles wieder herstellen, und ehe dieser Vorläufer erschienen sei, könne auch von einem Messias keine Rede sein (Matth. 17, 10). Es ist bekannt, wie angeblich schon Jesus selbst, wahrscheinlich jedoch die urchristliche Apologetik, den Beweis, der sich hieraus gegen die Messianität Jesu führen ließ, dadurch zu entkräften

suchte, daß sie den Täufer Johannes als diesen Elias darstellte (Matth. 11, 14. Marc. 1, 2. Luc. 1, 17): man begnügte sich mit einem uneigentlichen Elias, da der eigentliche nicht nachzuweisen war. Nun ist aber im höchsten Grade seltsam, daß der evangelischen Erzählung zufolge eben nach einer Erscheinung des eigentlichen Elias Jesus seine Jünger auf den uneigentlichen verwiesen, und auf ihn deßwegen verwiesen haben soll, weil sie ein Erscheinen des eigentlichen vermißten. Wie sie nämlich mit ihm von dem Verklärungsberge herabstiegen, sollen ihn die Jünger gefragt haben: wie sagen denn nun die Schriftgelehrten, Elias müsse vorher kommen? worauf er antwortet: allerdings muß Elias vorher kommen; in der That aber ist er auch schon gekommen (in Johannes nämlich), und nur nicht erkannt, vielmehr mißhandelt und getödtet worden, wie dieß auch das Schicksal des Messias selbst sein wird (Matth. 17, 10—13. Marc. 9, 11—13). Die Frage der Jünger kann nur den Sinn haben: wenn, wie wir überzeugt sind (vgl. Matth. 16, 16), du der Messias bist, wie steht es denn mit dem Satze der Schriftgelehrten, daß diesem Elias vorangehen müsse, der doch vor dir nicht erschienen ist? So aber konnten die Jünger unmöglich fragen, wenn eben vorher Elias erschienen war, und ebenso wenig würde Jesus, gesetzt, sie hätten so gefragt, sie auf den Täufer, sondern einfach auf den so eben gesehenen wirklichen Thisbiten verwiesen haben. Sehr wohl hingegen würde sich jene Frage der Jünger an die vorangegangene Geschichte von dem Bekenntniß Petri anschließen; weßwegen man schon vermuthet hat, Matthäus habe sie in diesem Zusammenhang vorgefunden, und die Verklärungsgeschichte aus dem Seinigen zwischeneingeschoben[1]). Indeß ist es auch ohnedieß ganz in der Art unserer synoptischen Evangelien, nur des gemeinsamen Gegenstandes wegen, gleichsam ad vocem Elias, hier zwei Erzählungen, wie sonst so oft zwei Sprüche, zusammenzustellen, die dem Sinne nach nicht zusammengehören. Hier freilich ist es nicht blos das, sondern beide Geschichten schließen sich förmlich aus. War Elias so eben erschienen, so konnten die Jünger nicht so fragen; fragten sie so, so konnte Elias nicht eben vorher erschienen sein. Zwei solche Geschichten zusammenzustellen,

1) Köstlin, Die synoptischen Evangelien, S. 75.

ist freilich sehr naiv; aber das ist ja Matthäus überhaupt[1]). Wir können hier deutlich zwei Schichten der Ueberlieferung unterscheiden. Dem aus der Weissagung des Maleachi abzuleitenden Zweifelsgrunde gegen Jesu Messianität begegnete man zuerst durch die Auffassung des Täufers als Elias; dann aber auf den Wortsinn der Prophetenstelle exequirt, suchte man den wirklichen Elias zur Stelle zu schaffen, den man freilich nicht vor allem Volk auftreten, sondern nur seitab erscheinen lassen konnte: wozu sich von selbst die Verklärungsgeschichte und die Zusammengruppirung mit Moses (vgl. auch Offenb. 11, 3 fg.) darbot.

Was den Gegenstand der Unterhaltung zwischen Jesus und den beiden Abgeschiedenen gebildet habe, sagen die zwei ersten Evangelisten nicht; es lag auch nichts daran, da der Zweck der Zusammenkunft nur war, Jesum in Einstimmung mit dem Gesetzgeber und nicht ohne den ihm zugeordneten Propheten zu zeigen. Daß ihm die Männer den Ausgang, der ihm in Jerusalem bevorstand, vorher verkündigten, wie Lucas berichtet, war insofern überflüssig, als er diesen Ausgang eben vorher selbst vorausgesagt hatte (Luc. 9, 22); doch die Absicht des Evangelisten ist wohl, den Tod Jesu, diesen Hauptanstoß für die Denkart der Juden, als begründet in dem göttlichen Rathschluß, für dessen Vertraute die beiden Abgeschiedenen galten, darzustellen. Des Petrus Vorschlag, Jesu und den beiden Gestalten aus dem Geisterreich Hütten zu bauen, die hohe übernatürliche Anschauung wie etwas natürlich Sinnliches festzustellen, bezeichnen Lucas und Marcus als Mißverstand, und ersterer läßt alle drei Jünger schlaftrunken sein, wie sie sich später in Gethsemane wieder zeigen: womit beidemale ihr Abstand von Jesu bezeichnet werden soll, indem sie, während mit ihrem Meister gerade das Höchste und Geheimnißvollste vorgeht, mit betäubten Sinnen am Boden liegen.

---

1) Weil sich Baur durch sein Ausgehen von Johannes den Sinn für das Naive in den Synoptikern hat trüben lassen, sucht er auch in diese Zusammenstellung einen Sinn zu bringen, indem er die Frage der Jünger künstelnd so deutet, als hätten sie an der gehabten Erscheinung des Elias nur die Dauer vermißt (Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über den Marcus, Theologische Jahrbücher, 1853, S. 78). Allein ihren Worten nach vermißten sie nicht sein Bleiben, sondern sein Kommen, was sie nach der vorangegangenen Geschichte nicht vermissen konnten.

Hatte man nun aber auf dem Verklärungsberge, wie einst auf dem Sinai, eine Wolke, welche die Herrlichkeit Gottes in sich schloß, so durfte dieser so wenig als dort stumm bleiben; aber während seine Worte dort an Moses als Aufträge gerichtet waren, die dieser dem Volk überbringen sollte, sind sie hier, dem veränderten Zweck der Scene gemäß, vielmehr an die Jünger als göttliches Zeugniß über Jesum gerichtet. Es sind dieselben Worte aus Jes. 42, 1. vgl. mit Ps. 2, 7, die schon bei Jesu Taufe vom Himmel erschollen waren; nur daß denselben hier, als deutlicher Rückweis auf die Geschichte Mosis, aus jener Stelle, in welcher der Gesetzgeber dem Volk einen Propheten wie er verheißt (5 Mos. 18, 15), die Aufforderung, ihn zu hören, beigefügt ist.

Neben dieser Ableitung der Verklärungsgeschichte darf sich eigentlich nur diejenige Auffassung, welche einen äußern wunderbaren Vorgang in derselben sieht, an einen übernatürlichen Lichtglanz des Gesichts und der Kleider Jesu, eine wirkliche Erscheinung der beiden längst verstorbenen Männer, ein hörbares Reden Gottes aus der Wolke glaubt, noch mit Ehren sehen lassen. Wem dergleichen im Ernste noch annehmbar ist, wer mit seiner eigenen Ueberzeugung noch ganz auf dem Standpunkte der Evangelisten steht, dem bietet freilich auch diese Erzählung keinen Anstoß, und wir haben gegen ihn nichts zu erinnern, als daß wir zweifeln, ob er wirklich ein solcher ist, es sich nicht blos einbildet. Alle diejenigen Erklärungen hingegen, die den Vorfall halb oder ganz natürlich denkbar machen wollen, sind gar zu armselig und ungereimt, als daß es sich verlohnte, bei ihnen länger zu verweilen. Wer sollte denken, daß auch noch Schleiermacher[1]) in der Verwandlung der Gestalt Jesu und dem Glanz, der ihn umleuchtete, eine optische Erscheinung sieht, von der sich aber Näheres nicht angeben lasse, d. h. er will die Sache nicht näher untersucht haben, weil er wohl weiß, daß jede genauere Erörterung die Ungereimtheit der ganzen Auffassung in's Licht stellen mußte; in den zwei Männern, welche die Evangelisten aus ihrer Vorstellung heraus als Moses und Elias bezeichnen, vermuthet er heimliche Anhänger, die vielleicht mit dem hohen Rathe in Verbindung gestanden, wozu

1) In den Vorlesungen über das Leben Jesu. Ebenso Hase, Leben Jesu, §. 87.

es trefflich stimme, daß sie Jesu seinen Ausgang vorhergesagt haben sollen, da solchen Männern der tödtliche Haß des Synedriums gegen ihn bekannt sein konnte; eine Stimme soll gar nicht wirklich zu hören gewesen sein, sondern jene optische Erscheinung haben die Jünger in jüdischer Art als eine göttliche Erklärung über Jesum aufgefaßt, und dieß dann spätere hellenistische Erzähler als wirkliche Stimme mißverstanden. So sind freilich nach dem Vorgang von Paulus und Venturini alle Hauptpunkte der evangelischen Erzählung glücklich bei Seite gebracht, Jesus ist nicht wirklich verklärt worden, Moses und Elias nicht erschienen, keine Himmelsstimme über ihn erschollen: dann können wir aber nicht mehr wissen, was, oder ob überhaupt etwas der Art mit Jesu vorgegangen ist. Dieß scheint Ewald zu meinen, wenn er sagt [1]), wir können nicht mehr angeben, aus welchen niederen Stoffen diese Darstellung sich hervorgebildet habe, aber ihre innere Wahrheit leuchte ein, ebenso wie die höheren Stoffe, deren diese innere Wahrheit sich in ihrer Darstellung bediene, nicht zweifelhaft seien. Niedere Stoffe heißen in der Ewald'schen Versteckſprache die natürlich geschichtlichen Grundlagen einer Erzählung, höhere Stoffe die alttestamentlichen Vorstellungen und Vorgänge, denen sie nachgebildet ist, die innere Wahrheit ist die Idee: was der Verklärungsgeschichte Historisches zum Grunde liege, will also Ewald sagen, können wir nicht mehr wissen, aber einleuchtend sei ihre ideale Wahrheit und unverkennbar die alttestamentlichen Vorbilder, nach denen sie sich gestaltet habe. Dasselbe sagen wir ungefähr auch, nur daß wir von dem x einer angeblich natürlichen Veranlassung ganz absehen, von idealer Wahrheit aber nur die judenchristliche Meinung von der Gegenbildlichkeit Mosis und Christi und der Zusammengehörigkeit des Elias mit dem letzteren darin finden können.

Eben um dieses judenchristlichen Charakters der Geschichte willen hat der vierte Evangelist sie nicht, oder nur in einer bis zum Unkenntlichen veränderten Form, aufgenommen; wovon jedoch erst weiter unten gehandelt werden kann.

1) Die drei ersten Evangelien, S. 274. Vgl. Geschichte Christus, S. 338 fg.

83.

Der Einzug Jesu in Jerusalem.

Auf die Verklärungsgeschichte lassen sämmtliche Synoptiker nur noch wenige Reden Jesu folgen, und ihn dann die verhängnißvolle Reise zum Passahfest nach Jerusalem antreten. Von den Abweichungen der drei ersten Evangelisten theils unter sich, theils vom vierten in Betreff dieser Reise ist schon an einem früheren Orte die Rede gewesen; hier haben wir es nur noch mit dem Schlusse derselben, dem Einzug Jesu in Jerusalem, zu thun (Matth. 21, 1—11. Marc. 11, 1—10. Luc. 19, 29—44. Joh. 12, 12—16).

Unter den Antinomien, die sich aus der Vergleichung der so verschiedenartigen auf den Messias bezogenen Stellen des Alten Testaments ergaben, war auch eine, die seine Ankunft betraf. Nach Daniel 7, 13 sollte er mit den Wolken des Himmels kommen; nach Zach. 9, 9 auf einem Esel einziehen. Diese Stelle, in welcher in der That schon ursprünglich ein idealer Friedensfürst gemeint ist, wurde mit mehr Recht als so viele andere auf den Messias bezogen. „Was sagt die Schrift von dem ersten Retter?" heißt es in der von uns schon öfter angeführten rabbinischen Stelle, in welcher der Messias dem Moses gegenübergestellt ist [1]). Antwort: „2 Mos. 4, 20 steht: Und Moses nahm sein Weib und seine Söhne, und setzte sie auf einen Esel. So auch der letzte Retter, Zach. 9, 9: Arm und auf einem Esel sitzend [2])." Den Widerspruch dieser aus Zacharias geschöpften Vorstellung mit der aus Daniel sich ergebenden glichen die Rabbinen dahin aus, im Fall es die Israeliten verdienen würden, solle ihr Messias majestätisch in den Wolken des Himmels erscheinen, wären sie aber dessen unwürdig, so solle er armselig auf dem Esel einreiten [3]). Anders

---

1) Midrasch Koheleth 73, 3. Siehe oben Bd. III, S. 193.

2) Dieser mosaisch-messianische Esel sollte dann derselbe sein, den schon Abraham gegürtet hatte, als er sich zur Opferung Isaak's anschickte. Jalkut Rubeni. 79, 3.

3) Gemara Sanhedr. f. 98, 1.

die Christen, welche das Einreiten auf dem Esel in die erste Anwesenheit ihres Messias, d. h. in das Erdenleben Jesu, verlegten, das Kommen mit den Himmelswolken dagegen bei seiner einstigen Wiederkunft erwarteten. Da in der Stelle des Zacharias, sofern sie den König sanftmüthig (von Armuth ist keine Rede) auf dem Friedensthier einziehen läßt, ein Gegensatz gegen die landläufige jüdische Messiaserwartung zu liegen schien, in der er als gewaltiger Krieger vorgestellt war, so ließe sich gar wohl denken, daß Jesus für seinen Einzug in die Hauptstadt absichtlich das Reiten auf einem Esel gewählt hätte, um dadurch an die Stelle des Zacharias zu erinnern, und durch diese anschauliche Demonstration sich von jenem kriegerisch-politischen Messiasthum loszusagen. Denn daß die auch bei Zacharias dem Einziehenden beigelegte Königswürde nicht nothwendig eine politische Auffassung bedingte, haben wir früher auseinandergesetzt. Möchten wir also auch nicht, wie neuerlich öfter geschehen ist, die ganze Angabe, daß Jesus auf einem Esel in Jerusalem eingezogen sei, von vorneherein als unhistorisch von der Hand weisen, so werden wir doch allerdings so viel bald finden, daß die evangelischen Erzählungen davon weniger nach irgend einer Thatsache, als nach alttestamentlichen Stellen und dogmatischen Vorstellungen gebildet worden sind.

Der deutlichste Beweis davon liegt in der Darstellung des ersten Evangelisten, der uns über den Einzug Jesu etwas Unmögliches berichtet, das er nicht aus irgend einer, wenn auch noch so entstellten Kunde von einem wirklichen Vorfall, sondern lediglich aus einer von ihm mißverstandenen Prophetenstelle geschöpft haben kann. Wenn er nämlich erzählt, die beiden von Jesu nach Bethphage gesandten Jünger haben nach seiner Anweisung von da eine Eselin mit ihrem Füllen gebracht, auf beide Thiere ihre Kleider gebreitet und Jesum darauf gesetzt, so steht uns, wenn wir uns denken sollen, wie Jesus auf den beiden Thieren zugleich geritten sei (und an ein abwechselndes Reiten ist bei der kurzen Wegstrecke nicht zu denken), der Verstand still, und kommt nicht eher wieder in Gang, als bis wir die von dem Evangelisten citirte Stelle des Zacharias genauer ansehen. Hier heißt es nämlich: „Frohlocke sehr, Tochter Zions (das: saget der Tochter Zions bei Matthäus ist aus Jes. 62, 11), siehe dein König kommt zu dir, gerecht und siegreich, sanftmüthig und reitend auf einem Esel, und

einem Füllen, der Eselin Sohn.“ Nun weiß zwar jeder, der mit der hebräischen Dichtersprache nur einige Bekanntschaft hat, daß damit nicht zweierlei Thiere gemeint sind, sondern dasselbe Thier, das im ersten Vers ein Esel hieß, im zweiten als Eselsfüllen näher bestimmt ist. Im Allgemeinen wußte das der Verfasser des ersten Evangeliums ohne Zweifel so gut als wir; aber weil er in der Stelle des Zacharias eine Prophezeiung auf Christus sah, glaubte er es dießmal genau nehmen und die doppelte Bezeichnung auch von zwei Thieren verstehen zu müssen. Hatte er damit der Weissagung ihr volles Recht widerfahren lassen, so meinte er das Seinige gethan zu haben, und stellte sich die weitere Aufgabe gar nicht, sich auch anschaulich zu machen, wie denn nun der Einritt des Einen Messias auf zwei Eseln vor sich gegangen sein möge.

Daß Lucas und Marcus es ihm hierin nicht nachthun, sondern sich mit Einem Thiere begnügen, darin zeigt sich ihre Darstellung durchaus nicht als die ursprünglichere, denn der Ursprung dieses Zugs der Erzählung liegt in der Stelle des Zacharias, und dieser hält sich Matthäus näher, indem er ihr wörtlich und blindlings folgt, während die beiden andern dieß doch schon mit einiger Besinnung thun. Daß sie von den zwei Thieren des Matthäus nicht das Mutterthier, sondern das Füllen zum Dienste Jesu wählen, geschieht aber auch wieder aus einer unhistorischen Rücksicht, die sie durch den Beisatz verrathen, Jesus habe ein Füllen bringen heißen, auf dem noch kein Mensch gesessen habe. In der Stelle des Zacharias war dieß nicht hervorgehoben, aber das Füllen, von dem sie sprach, ließ sich so fassen und kam dann der Ansicht entgegen, daß, wie später nur ein Grabmal, worin noch kein Mensch gelegen (Luc. 23, 53), so jetzt nur ein Thier, auf dem noch kein Mensch gesessen hatte, den heiligen Leib des Messias zu tragen würdig gewesen sei. Daß auch dieß eine Rücksicht ist, die eher für den späteren Erzähler, als für Jesum selbst bestimmend sein konnte, der von einem nicht zugerittenen Thiere sich nur Störung seines Einzugs und damit des beabsichtigten Eindrucks zu versprechen hatte, erhellt von selbst.

Doch daß Jesus nur überhaupt mit Erfüllung der Weissagung des Zacharias auf einem Esel in Jerusalem eingeritten sei, genügte der urchristlichen Sage nicht; der messianische Esel mußte

ihm durch höhere Anordnung zur Verfügung gestellt, und er mußte als Messias gewußt haben, wo der für ihn bestimmte Esel angebunden stand und nur abgeholt werden durfte. Dieß mußte er um so mehr gewußt haben, da ja in einer andern alttestamentlichen Weissagung der Messias ausdrücklich als derjenige dargestellt war, der seinen Esel anbindet. Im Segen Jakob's sagt der sterbende Patriarch von Juda, doch so, daß man es auch auf den vielfach vom Messias verstandenen Schilo beziehen konnte (1 Mos. 49, 11): „Er bindet an den Weinstock seinen Esel, und an die Edelrebe seiner Eselin Sohn"; hier hatte also Matthäus abermals seine zwei Esel, die alte und den jungen, Alle aber hatten den angebundenen Esel, den Justin der Märtyrer in der That vor dem Einzuge Jesu der Weissagung gemäß an einem Weinstock im Eingange des Dorfes angebunden sein läßt [1]). Die Evangelisten haben von dem Weinstock nichts, sondern lassen Jesum zu den zwei abgesendeten Jüngern nur sagen, wenn sie in das vor ihnen liegende Dorf hineinkommen, werden sie einen Esel angebunden finden. Die Stelle aus dem Segen Jakob's war ihnen nicht mehr so gegenwärtig, wie die aus Zacharias; darum ist sie aber dem Märtyrer doch ganz mit Recht hier eingefallen, da die evangelische Erzählung in ihrem Anfang ebenso gewiß ursprünglich nach ihr, wie in ihrem Fortgang nach der Prophetenstelle gemacht ist. Eigentlich sollte man ihr zufolge allerdings erwarten, daß der Messias vielmehr beim Absteigen seinen Esel an eine Rebe binden würde; doch wenn dieser schon vorher daran gebunden stand, so gab dieß zugleich eine Gelegenheit, das übernatürliche Wissen des Messias sich erproben zu lassen, und die Macht seiner messianischen Bestimmung dazu, wenn die Jünger dem Eigenthümer des Esels nur zu sagen brauchten, der Messias bedürfe seiner, um denselben ohne Widerrede geliehen zu bekommen. Daß der vierte Evangelist von allen diesen Umständlichkeiten Umgang nimmt, und einfach sagt, Jesus habe ein Eselchen gefunden und sich darauf gesetzt, geschieht nur, weil es ihm neben der Weissagung des Zacharias hier einzig um die Rückweisung auf die Erweckung des Lazarus zu thun ist, wozu er sogleich übergeht (V. 17 fg.).

---

1) Apol. I, 32.

Indeß die Weissagung des Zacharias besagte nicht blos, daß der messianische Herrscher auf einem Esel in Jerusalem einziehen sollte, sondern sie forderte aus dieser Veranlassung die Hauptstadt zum Jauchzen und Frohlocken auf; wie auch die jesaianische Stelle, welche der erste Evangelist ihrer Aehnlichkeit wegen mit der des Zacharias verschmelzt, daß Geheiß enthielt, der Tochter Zions zu sagen, daß ihr Retter komme. Als solchen kündigen nun wirklich nach der Darstellung der drei ersten Evangelisten die begleitenden Schaaren Jesum durch den Ruf: Heil dem im Namen Jehova's kommenden Davidssohne! und durch Ausbreiten von Kleidern und Bestreuen des Wegs mit Baumzweigen an; die Hauptstadt, in welcher nach der synoptischen Geschichtsdarstellung Jesus noch unbekannt ist, kommt darüber in Aufregung, und die Leute fragen, wer denn das sei? worauf er ihnen als Jesus, der Prophet aus Nazaret in Galiläa, vorgestellt wird. Nach Johannes dagegen sind es Schaaren aus der Stadt selbst, die dem in Jerusalem nicht unbekannten Jesus auf die Kunde von seiner Annäherung mit jenem Ruf und jenen Huldigungen entgegenkommen; wobei die Kunde von der Auferweckung des Lazarus als Grund dieser feierlichen Einholung hervorgehoben wird. Bis auf den letzteren Zug könnte das alles, auch den Anstoß der hierachischen Partei und die Entgegnung Jesu, wovon die Evangelisten nicht ganz gleichförmig berichten, mit eingeschlossen, so geschehen sein; aber auch wenn nichts davon geschehen war, ergab sich die Erzählung aus der messianisch gefaßten Prophetenstelle.

Drittes Kapitel.

Die mythische Geschichte des Leidens, Todes und der Auferstehung Jesu.

Erste Mythengruppe.

Das bethanische Mahl und das Passahmahl.

84.

Das bethanische Mahl und die Salbung.

Es ist eine der ältesten evangelischen Ueberlieferungen, daß Jesus kurz vor seinem Leiden bei einem Mahle zu Bethanien von einer Frau mit kostbarer Salbe gesalbt worden sei (Matth. 26, 6—13. Marc. 14, 3—9. Joh. 12, 1—8). Diese Geschichte war der ersten Christenheit besonders werth, wie sich in dem Worte kund gibt, das Matthäus und Marcus dabei Jesu in den Mund legen: wo immer in der Welt dieses Evangelium (von einem solchen in der Bedeutung seiner eigenen Geschichte sprach aber Jesus schwerlich schon selbst) werde verkündigt werden, da werde man auch der That dieser Frau gedenken. Hienach sollte man erwarten, die beiden ersten Evangelisten würden uns den Namen der Frau, oder doch sonst etwas Näheres über sie aufbehalten haben; da dieß nicht der Fall ist, so erhellt, daß der ersten Christenheit weniger daran gelegen war, wer Jesum gesalbt hatte, als daß dieser überhaupt gesalbt worden war; weßwegen auch außer

der Ortschaft Bethanien noch das Haus, worin es geschehen war, nebst dem Hauseigenthümer namhaft gemacht ist. Warum man aber auf die Thatsache, daß Jesus vor seinem Leiden gesalbt worden, so großes Gewicht legte, das gesteht uns die Erzählung in der Aeußerung, die sie gleichfalls Jesu in den Mund legt: daß die Frau seinen Leib mit Salbe begossen, das habe sie zu seiner Bestattung gethan, oder damit habe sie die Salbung seines Leichnams zur Bestattung vorweggenommen, wie Marcus den Ausdruck des Matthäus richtig deutet, während die Wendung bei Johannes, sie habe die Salbe auf den Tag seiner Bestattung aufbewahrt, den ursprünglichen Sinn bis zur Unverständlichkeit verwischt. Diese Wichtigkeit der im Voraus vorgenommenen Salbung erklärt sich aber genügend nur daraus, daß die rechtzeitige, d. h. die des Leichnams Jesu bei seinem Begräbniß, nicht wirklich stattgefunden hatte; wie sie denn nach Matthäus und Marcus in der That nicht stattgefunden hat, nach Lucas nur beabsichtigt war, und einzig nach Johannes, und zwar mit Aufwendung eines ganzen Centners Specereien, wirklich ausgeführt worden ist: ein Verhältniß, worauf wir an seinem Orte zurückkommen werden.

Doch diese Aussprüche Jesu bilden nur den Schluß der Scene, welche durch das Auftreten der Frau mit dem Salbgefäß, das sie über Jesu Haupt ausgießt, herbeigeführt worden ist. Diese Handlung wird erst von den Jüngern als Verschwendung gerügt, mit Hinweisung darauf, wie viel Gutes um den Werth der kostbaren Salbe den Armen hätte gethan werden können; dann von Jesu als wohlgethan in Schutz genommen, da es an Armen und an Gelegenheit, denselben wohlzuthun, niemals fehle, er aber, und damit die Möglichkeit, ihm Liebe und Ehre zu erweisen, ihnen bald entzogen sein werde. Es ist nicht undenkbar, daß dieß alles wirklich so gesprochen worden ist; wenn aber die weitere Rede Jesu, welche die Salbung der Frau als Vorwegnahme der Leichensalbung faßt, ganz darnach aussieht, aus dem Bewußtsein der ersten Christenheit heraus gebildet zu sein, die sich von dem Mangel der Salbung bei der Bestattung ihres Meisters schmerzlich berührt fand: so ergibt sich von selbst auch für jenen vorangehenden Ausspruch Jesu eine ähnliche Vermuthung. Man kann sich in der ältesten Christenheit als Uebertreibung ihres Armuthssinnes eine Richtung denken, die als wahrhaft gutes Werk nur

die Wohlthätigkeit gegen die Armen, das Almosen, gelten ließ, dagegen Alles, was auf Schmuck und Zier der Andacht sich bezog, als Verschwendung von sich wies. Dieser phantasielos-ebionitischen Richtung tritt hier das Bedürfniß des persönlichen Christuscultus entgegen, und es ist bezeichnend, daß gerade der vierte Evangelist hierin so weit geht, in dem von den Armen hergenommenen Einwurfe gegen solchen Aufwand bloße Heuchelei zu sehen, als das wahre Motiv desselben Habsucht zu betrachten, und demgemäß statt der Jünger überhaupt, denen Matthäus jenen Einwurf in den Mund legt, nachdem Marcus unbestimmt einige daraus gemacht hat, geradezu den Judas, den Kassendieb und späteren Verräther, zu setzen. Natürlich: war schon dem judenchristlichen Messias gegenüber der Tadel des für seine Person gemachten Aufwandes unstatthaft, so kann er dem fleischgewordenen göttlichen Schöpferworte gegenüber nur von der vollendeten Ruchlosigkeit erhoben werden.

Doch so wenig auf dem Standpunkte des vierten Evangeliums das Bemängeln der Salbung von einem der wenn auch schwachen doch redlichen Eilfe, sondern nur von dem verlorenen Zwölften ausgegangen sein konnte, so wenig konnte eine so schöne, so ganz der Würde des Gottessohnes angemessene That von der nächsten besten Unbekannten, sie mußte von der innigsten und sinnigsten Verehrerin Jesu verrichtet worden sein. Als solche war dem Verfasser des vierten Evangeliums, wie wir schon früher gesehen haben, von dem dritten jene Maria, Martha's Schwester, dargeboten, die bei Lucas freilich in Bethanien weder wohnhaft, noch an der Salbung betheiligt ist, sondern, während ihre Schwester dem durchreisenden Jesus eine gastliche Aufnahme bereitet, seiner Rede lauschend zu seinen Füßen sitzt, dafür von der geschäftigen Schwester bei Jesu verklagt, von diesem aber in Schutz genommen wird (Luc. 10, 38—42). Sie und keine andere mußte die salbende Frau gewesen sein: wie sie dort zu Jesu Füßen saß, so mußte sie ihm auch hier nicht das Haupt, wie Matthäus und Marcus erzählen, sondern die Füße gesalbt, sie mußte nicht blos unbestimmt wie viel, sondern ein ganzes Pfund der köstlichsten Nardensalbe im Werth von dreihundert Denaren dazu verwendet haben. In der näheren Bezeichnung der Salbe, sowie in der Angabe ihres Werthes mit Zahlen, hat hier, wie öfters in dergleichen

veranschaulichenden und verstärkenden Zügen, der vierte Evangelist die Darstellung des zweiten als Vorarbeit benutzt.

Dem Schwesternpaare aus Luc. 10 hatte Johannes, wie wir früher gesehen haben, den Lazarus als Bruder beigesellt, und so wird die Erzählung von dem Mahle den aussätzigen Simon los, an dessen Stelle Lazarus der Gestorbene und von Jesu Auferweckte tritt. Doch nicht ganz an seine Stelle; er erscheint nämlich nicht wie jener als der Hausherr und Wirth, sondern nur als einer der zu Tische Sitzenden; während Martha aufwartet, wie sie sich in der Erzählung bei Lucas so viel mit der Aufwartung bemüht hatte. Man sieht, der vierte Evangelist will der herkömmlichen Erzählung, welche die Salbung an das Haus des Simon knüpfte, nicht geradezu widersprechen, daher läßt er ihn nur weg und nennt den Lazarus, aber ohne ihn geradezu an die Stelle von jenem zu setzen; so daß man bei ihm nicht weiß, wer denn eigentlich Jesu das Gastmahl gegeben hat, und nur etwa aus Martha's Aufwarten errathen mag, daß es nach Luc. 10, 38 ihr, oder auch ihres Bruders Haushalt gewesen, worin Jesus bewirthet wurde.

Aber der vierte Evangelist hat in seiner Erzählung auch einen Zug, der uns nach einer ganz andern Seite als nach der Anekdote des dritten von Maria und Martha hinweist. Daß er im Unterschiede von den beiden ersten Maria nicht das Haupt, sondern die Füße Jesu salben läßt, konnten wir uns zur Noth als Nachklang davon erklären, daß Maria dort bei Lucas zu Jesu Füßen saß; aber daß sie seine Füße mit ihren Haaren trocknet, ist ein Zug so eigenthümlicher Art, daß wir nothwendig fragen müssen, was er soll und wo er herkommt. In ersterer Beziehung kann man ihn als Zeichen der innigen demuthsvollen Hingebung, und somit möglicherweise als Erzeugniß der eigenen Einbildungskraft des Evangelisten betrachten; sobald er sich aber auch noch in einer andern evangelischen Erzählung findet, so werden wir einen Zusammenhang beider Erzählungen, und wenn er sich der andern tiefer als der unsrigen eingewachsen zeigt, werden wir ferner annehmen müssen, daß jene andere der unsrigen als Quelle gedient habe. In der That findet er sich, und findet sich mit allen Zeichen der Ursprünglichkeit in der dem Lucas eigenthümlichen Erzählung von der Salbung Jesu durch eine Sünderin (7, 36—50). Daß diese Geschichte der unsrigen nicht so fremd,

d. h. nicht die Erzählung von einer ganz andern Begebenheit ist, wie man gewöhnlich voraussetzt, ist aus allerlei Merkmalen abzunehmen. Schon dieß muß auffallen, daß Lucas sonst von keiner Salbung weiß, daß also bei ihm diese Salbung durch die Sünderin, die er freilich nicht nach Bethanien und in die letzten Tage Jesu, sondern in die Zeit seines Wirkens in Galiläa versetzt, die Stelle der bethanischen Salbung vertritt. Auch bei ihm geht sie ferner nicht nur über einem Mahle vor, sondern der Hausherr und Gastgeber hat auch denselben Namen wie der bethanische bei Matthäus und Marcus, nämlich Simon, nur daß er nicht als Aussätziger, sondern als Pharisäer bezeichnet ist, wie es zu seiner Rolle im Gegensatz gegen die Sünderin paßte. Wie bei Matthäus und Marcus trägt ferner die Frau ihre Salbe in einem Alabastergefäß; wie dort wird sie, wohl nicht laut von den Jüngern, aber im Stillen von dem Hausherrn, angefochten und von Jesu in Schutz genommen, wobei freilich Anfechtung wie Abwehr im Zusammenhang mit der veränderten Persönlichkeit der Frau ganz andere sind.

Wie läßt sich aber eben diese Veränderung erklären, oder ist es überhaupt denkbar, daß aus der gepriesenen Frau, die aus inniger Verehrung ihr Salbgefäß auf das Haupt Jesu ausgoß, in der Ueberlieferung oder durch Umgestaltung eines Schriftstellers eine verrufene Sünderin werden konnte, die bußfertig die Füße Jesu mit ihren Thränen benetzte, mit ihren Haaren abtrocknete, mit Küssen bedeckte und mit Salbe begoß? Hiebei müssen wir uns erinnern, daß „die Geschichte von einer Frau, die wegen vieler Sünden bei Jesu verklagt war", so gut wie von der Frau, die ihn salbte, zu den ältesten evangelischen Ueberlieferungen gehörte. Das Hebräer-Evangelium soll sie enthalten und auch Papias sie erzählt haben[1]). Daß ihr viele Sünden vergeben seien, wird von der Sünderin bei Lucas ausdrücklich gesagt (V. 47); dagegen wird sie nicht wirklich bei Jesu verklagt, sondern der Pharisäer denkt nur bei sich, wenn Jesus ein Prophet wäre, so müßte er wissen, was er da für eine Verehrerin gewonnen habe. Dagegen finden wir im vierten Evangelium in der zwar von der Kritik angefochtenen[2]), aber, wenn auch nicht als Bestandtheil

1) S. Euseb. Hist. eccl., III, 39, 17.

2) S. z. B. Ewald, Die johanneischen Schriften, I, 270. Dagegen für die Aechtheit Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 285 fg.

dieses Evangeliums, doch jedenfalls sehr alten Perikope von der Ehebrecherin (8, 1—11) eine Frau, die freilich nur wegen Einer Sünde, in der sie ergriffen worden, ausdrücklich bei Jesu angeklagt und von ihm in Schutz genommen wurde.

Daß eine Erzählung dieser Art, wenn sie im Hebräer-Evangelium vorlag, dem Pauliner Lucas besonders zusagen mußte, erhellt von selbst; aber ebenso daß sie ihm in der Gestalt, wie wir sie jetzt im johanneischen Evangelium lesen, nicht genügen konnte. Hier erscheint die Frau durchaus leidend, sie sucht Jesum nicht auf, sondern wird von Andern zu ihm geschleppt, übt auch, während sie vor ihm steht, keinerlei Handlung aus, sondern ihre Ankläger, Pharisäer und Schriftgelehrte, sind es, die den Fall benützen, Jesu eine verfängliche Frage vorzulegen, der sie aber durch Appellation an ihr eigenes Schuldbewußtsein in einer historisch genommen freilich höchst unwahrscheinlichen Weise entwaffnet. Seinem ganzen Standpunkte nach mußte hier Lucas den Drang zum Heil in der Sünderin selbstthätiger hervortreten, ihre Annäherung an Jesum mehr als eine freiwillige erscheinen lassen. War doch sein verlorener Sohn, wenn auch nothgedrungen, doch aus eigenem Entschluß zum Vater zurückgekehrt und hatte ihm seine Schuld bekannt; der Oberzöllner Zacchäus war aus Eifer, Jesum zu sehen, auf einen Baum gestiegen, der Zöllner im Tempel hatte, um Vergebung flehend, an seine Brust geschlagen: so mußte auch die Sünderin um die Nachsicht, die Jesus ihr angedeihen ließ, in irgend einer Art sich bemüht haben. Als ein solches Bemühen ließ sich die Salbung fassen, und da die Frau, von der diese erzählt wurde, von den älteren Evangelisten nicht genannt, noch sonst etwas Näheres von ihr angegeben war, so stand einer Combination beider Erzählungen um so weniger etwas im Wege, als die Bezeichnung Sünder und Sünderin, die Buße vorausgesetzt, im Sinne des Evangeliums nichts Entehrendes hatte. Als demuthsvolle Sünderin aber durfte die Frau sich nicht dem Haupte, sondern nur den Füßen Jesu nähern; das Erste, womit sie diese benetzte, mußten ihre reuigen Thränen sein; ihre Haare durfte sie nicht für zu gut achten, die thränengebadeten Füße des Herrn zu trocknen, ihre Lippen nicht, sie küssend zu berühren, das kostbarste Oel nicht, sie zu salben: lauter Züge, die durch die hochmüthige Unterlassung der entsprechenden Höflichkeitspflichten von Seiten

des pharisäischen Wirthes noch besonders in's Licht gesetzt werden. Im Zusammenhang damit nehmen dann auch die Reden, die hier nicht zwischen Jesus und seinen Jüngern, sondern zwischen ihm und dem pharisäischen Wirthe gewechselt werden, nicht den Aufwand, sondern den Charakter der salbenden Frau zum Gegenstand. Während der Pharisäer diese als eine verworfene und durch ihre Annäherung auch Jesum herabwürdigende Persönlichkeit betrachtet, stellt Jesus die pharisäische Selbstgerechtigkeit als Quelle von Lieblosigkeit, die von der Sünderin in Anspruch genommene und von ihm gewährte Sündenvergebung als Quelle hingebender Liebe in einer Gleichnißrede dar, die in manchen Zügen als das Gegenstück der Parabel von dem König, der mit seinen Knechten abrechnet (Matth. 18, 23—35), angesehen werden kann. Beidemale zwei Schuldner, der eine mit einer größern, der andere mit einer kleinern Schuld; nur daß bei Lucas beide demselben Gläubiger, bei Matthäus der eine Knecht dem König, der andere seinem Mitknechte schuldig ist. Bei Matthäus will der Knecht, dem der König auf sein Bitten die größere Schuld erlassen hat[1]), seinem Mitknecht die kleinere nicht erlassen, wird mithin als abschreckendes Beispiel hingestellt; bei Lucas umgekehrt ist der, dem viel erlassen wird, auch derjenige, der (hier freilich den, der ihm die Schuld erlassen, da von einem, der nun wieder ihm schuldig wäre, nicht die Rede ist) am meisten liebt, und nur von demjenigen, dem wenig erlassen worden, oder der als selbstgerechter Pharisäer wenig Erlaß nöthig zu haben meint, wird gesagt, daß er auch wenig lieben werde.

Wir haben also hier eine Gruppe von fünf Erzählungen, in deren Mitte 1) die des Matthäus und Marcus von der Unbekannten steht, die bei einem Mahle zu Bethanien das Haupt Jesu gesalbt hatte, dafür von den Jüngern wegen Verschwendung in Anspruch, von Jesu in Schutz genommen worden war. Auf der äußersten Linken von dieser Erzählung steht 2) die des Hebräer-Evangeliums von einer Sünderin, die bei Jesu verklagt und von ihm (wahrscheinlich, da wir ja die ursprüngliche Erzäh-

---

1) Hier treffen beide Gleichnißreden auch im Ausdruck zusammen. Matth. 18, 25: *μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι* —. Luc. 7, 42: *μὴ ἐχόντων δὲ αὐτῶν ἀποδοῦναι* —.

lung nicht mehr haben) unverdammt, nur mit der Mahnung, nicht mehr zu sündigen, entlassen wurde; auf der äußersten Rechten 3) die des Lucas von den zwei Schwestern Martha und Maria, deren eine Jesum in ihrem Hause aufnimmt und geschäftig bedient, während die andere lauschend zu seinen Füßen sitzt und gegen den Tadel der Schwester von ihm in Schutz genommen wird. Die erste und zweite dieser Geschichten combinirt Lucas 4) in seiner Erzählung von der die Füße Jesu salbenden Sünderin; die erste und dritte Johannes 5) in seiner Erzählung von der salbenden Maria, nur daß er zugleich aus der vierten combinirten Erzählung des Lucas von der salbenden Sünderin die Züge von der Fußsalbung und Abtrocknung mit den Haaren als solche beigezogen hat, die sich auch zu dem empfindsamen Wesen seiner bethanischen Maria schickten.

85.

Das Passahmahl und die Abendmahlseinsetzung.

Wie das bethanische Mahl der ersten Christenheit besonders um der Salbung willen von Wichtigkeit war, welche bei demselben mit Jesu, als vorausgeschickter Ersatz der ihm versagt gebliebenen Todtenehre, vorgenommen worden war: so das Passahmahl, das er kurz vor seinem Ende noch mit den Seinigen in Jerusalem genossen hatte, deßwegen, weil sich an dasselbe das Gedächtnißmahl anknüpfte, dessen wiederholte Feier den eigentlichen Mittelpunkt des urchristlichen Gemeindelebens bildete.

Einem so wichtigen Vorgange geziemte vor Allem eine entsprechende Einleitung: der Stifter des neuen Bundesmahles mußte schon in der Art, wie er das Mahl bestellte (Matth. 26, 17—19. Marc. 14, 12—15. Luc. 22, 7—13), seine höhere Vollmacht bewiesen haben. Wie er, als es sich um den würdigen Einzug in die Hauptstadt handelte, nur seine Boten zu schicken brauchte, um durch die bloße Hinweisung auf das Bedürfniß des Herrn den ersten besten Bewohner des nahen Dorfs zur Ueberlassung eines Reitthiers zu vermögen, so braucht er jetzt nach Matthäus nur seine Jünger zu einem beliebigen Bürger der Hauptstadt zu schicken, mit der Ankündigung, der Lehrer beabsichtige, mit seinen Jüngern

bei ihm das Passahmahl zu halten, um ohne Anstand das erforderliche Speisezimmer zur Verfügung gestellt zu bekommen. Schon hierin liegt, da an eine vorangehende Verabredung mit dem Manne im Sinne des Evangelisten nicht zu denken ist, etwas Wunderbares, sei es, daß man sich dieß als die magische Gewalt des Wortes Jesu, oder als Fügung Gottes zu seinen Gunsten denke. Dieses wunderbare Moment liegt darin, auch ohne daß man in Betracht zieht, wie es bei dem Andrang fremder Festbesucher zur Passahzeit natürlicherweise schwer, wo nicht unmöglich sein mußte, am Morgen des ersten Festtags noch für den Abend ein Lokal in der Stadt unbelegt zu finden.

Nahe lag jedoch der Reiz, das Wunderbare noch anschaulicher hervortreten zu lassen, indem man diese Bestellungsgeschichte vollends ganz in den Model der Bestellung des Esels zum Einzug in Jerusalem drückte. Letzteres sehen wir bei Marcus und Lucas schon darin, daß bei ihnen Jesus nicht wie bei Matthäus seine Jünger überhaupt, sondern, wie nach dem Esel, zwei derselben (nach Lucas den Petrus und Johannes) absendet; dann, wie dort die beiden Abgesandten einen angebundenen Esel finden sollten, und wie einst Samuel dem Saul als Probe seiner Sehergabe die Begegnung verschiedener Leute, worunter auch einige, die Essen und Trinken tragen, vorhergesagt hatte (1 Sam. 10, 2 fg.), so sagt hier bei den zwei mittlern Evangelisten Jesus den beiden Jüngern vorher, wenn sie in die Stadt kommen, so werde ihnen ein Mensch mit einem Wasserkrug begegnen, dem sollen sie in das Haus, wohin er gehe, folgen, und den Hausherrn im Namen des Lehrers nach dem Gelasse fragen, worin er mit seinen Jüngern das Passahmahl essen könne; darauf werde ihnen der Mann ein großes, bereits mit Polstern versehenes Obergemach zeigen, da sollen sie die Mahlzeit zurichten: was denn auch alles genau zutrifft.

Von dieser ganzen Bestellungsgeschichte hat hier, wie oben beim Einzug, der vierte Evangelist Umgang genommen; wie er dort den Esel ohne nähere Angabe der Art und Weise von Jesu gefunden werden läßt, so läßt er hier ein Gastmahl veranstaltet werden, ohne zu sagen, wo und wie (13, 1 fg.). Aber ist denn auch wirklich das Mahl, von dem er redet, dasselbe mit demjenigen, von welchem die Synoptiker berichten? Es scheint nicht; denn während die Synoptiker das ihrige ausdrücklich als das Pas-

sahmahl bezeichnen, gibt Johannes die bestimmtesten Andeutungen, daß das seinige ein Mahl vor dem Passahmahl gewesen, und statt der Einsetzung des Abendmahls, welche die Synoptiker während der Mahlzeit vorgehen lassen, erzählt Johannes von einer Fußwaschung, die Jesus während derselben mit seinen Jüngern vorgenommen habe.

Wenn nach Matthäus am ersten Tage der ungesäuerten Brode die Jünger zu Jesu mit der Frage treten: „Wo willst du, daß wir dir das Passahmahl zubereiten sollen?" und wenn es dann, nachdem die Bestellung gemacht ist, weiter heißt, am Abend habe sich Jesus mit den Zwölfen zu Tische gesetzt (Matth. 26, 20), nach Lucas (22, 15) mit der Erklärung, wie sehr er sich gesehnt habe, dieses Passah mit ihnen vor seinem Leiden noch zu essen: so haben wir hier das Passahmahl, das nach mosaischer Verordnung (2 Mos. 12) am Abend des 14. Nisan gegessen werden sollte [1]). Die Ausflucht aber, daß vielleicht Jesus, sei es in der Voraussicht, daß am folgenden Tage der Tod ihm bevorstehe, sei es im Anschluß an eine durch die übergroße Menge der Festbesucher geforderte (nur leider nicht nachzuweisende) Sitte, das Mahl einen Tag vorher genossen habe, schneidet nicht blos Lucas durch seine Bezeichnung des Tags als desjenigen, an welchem das Passahlamm geschlachtet werden mußte (22, 7), sondern in der That schon Matthäus durch seinen „ersten Tag der ungesäuerten Brode" ab, welches nach der mosaischen Verordnung (2 Mos. 12, 15. 18) der 14., keineswegs schon der 13. Nisan war.

Dagegen fehlt bei Johannes nicht nur jeder Wink, daß das fragliche Mahl das Passahmahl gewesen sei, sondern wenn es heißt (13, 1 fg.), vor dem Passahfeste habe Jesus, im Bewußtsein seines nahen Endes auf der einen, wie seiner hohen Würde auf der andern Seite, bei einem Mahle dieß und das vorgenommen, so war das also nicht das Passahmahl selbst, sondern ein früheres. Wenn dann weiterhin die Mahnung Jesu an Judas, was er thue, bald zu thun, von den Jüngern dahin gedeutet

1) Nach jüdischer Rechnung, den Tag Abends 6 Uhr zu beginnen, gehörte die für den Genuß des Osterlamms bestimmte Abendstunde eigentlich schon zum 15. Nisan als der Anfang dieses hohen Festtags; doch wird sie in gewöhnlicher Redeweise wie auch in der obigen Gesetzesstelle, noch zum 14. gerechnet.

wird, Jesus möge ihn wohl beauftragt haben, die Festbedürfnisse für die Gesellschaft einzukaufen (13, 29), so stand also das Fest, und insbesondere das Passahmahl, erst bevor, denn eben auf dieses war allerlei einzukaufen, und daß es noch nicht vorüber war, erhellt vollends unwidersprechlich daraus, daß am andern Morgen die Juden nicht in das heidnische Prätorium treten wollen, um sich nicht zu verunreinigen, sondern das Passah essen zu können (18, 28).

Will man nun aber um dieser so offenbar verschiedenen Art willen, wie die Synoptiker auf der einen Seite, auf der andern Johannes dieses Mahl bezeichnen, zwei Mahlzeiten unterscheiden, deren eine mit der Fußwaschung am 13., die andere mit dem Abendmahl als Passahmahlzeit am 14. Nisan gehalten worden sei[1]), so überzeugt man sich aus andern Zügen bald, daß vielmehr beide Theile doch nur Eine Mahlzeit meinen. Denn nach Johannes wie nach den Synoptikern wird während derselben der Verrath des Judas, und während oder doch unmittelbar nach dem Aufbruch von derselben die Verläugnung des Petrus von Jesus vorherverkündigt, und zwar diese letztere auch bei Johannes, der doch die frühere Mahlzeit geben soll, als etwas, das noch vor dem nächsten Hahnenschrei erfolgen werde (13, 38). Diese Zeitbestimmung zeigt zugleich, was freilich ohnedieß schon sowohl aus dem Eingang der johanneischen Erzählung, der die Fußwaschung als den letzten Liebesbeweis Jesu gegen seine Jünger darstellt, wie aus den Abschiedsreden und dem Hinausgang zu dem Orte der Gefangennehmung, die sich daran schließen, sattsam erhellt, daß Johannes ebenso gut als die Synoptiker das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern schildern will. Da nun aber dieses Eine und letzte Mahl Jesu bei den Synoptikern ebenso augenscheinlich die Passahmahlzeit selber, als bei Johannes eine Mahlzeit am Abend vorher ist, so haben wir hier einen Widerspruch, so vollständig wie nur irgend einen, wobei nothwendig ein Theil Unrecht haben muß[2]).

1) So früher z. B. Heß, neuerlich u. A. Röpe, Historisch-kritische Abhandlung, daß das Mahl des Fußwaschens Joh. 13 mit dem Passahmahle nicht identisch sei (1856).

2) Das Verhältniß beider Darstellungen, auch für den weitern Verlauf der Leidenswoche, wird nachfolgende Tabelle veranschaulichen:

Daß es Angesichts dieses Augenscheins gleichwohl Theologen gibt, die den Widerspruch läugnen, zeigt nur, wie in der Theologie noch ein ganz anderes Interesse als das der einfachen Wahrheit maßgebend ist; und daß sie dabei in entgegengesetzter Art zu Werke gehen, indem die einen den Johannes zu der Meinung der Synoptiker, die andern die Synoptiker zu der Meinung des Johannes hinüberzuziehen suchen, noch andere gar das Eine so gut wie das Andere möglich finden [1]), das beweist nur, daß sie zu solcher Umdeutung durch keinen der beiderseitigen Texte, sondern lediglich durch jenes fremdartige Interesse veranlaßt sind, dem nichts daran liegt, welcher von beiden Theilen nachgeben muß, wenn nur beide unter Einen Hut gebracht, d. h. beide bei historischen Ehren erhalten werden. Damit keiner Unrecht habe, muß einer von beiden sich das größte Unrecht, d. h. die gewaltsamste Verdrehung seiner deutlichen Worte und seiner unverkennbaren Meinung gefallen lassen. Hier läuft nun aber auch die Grenze zwischen solchen Theologen, mit denen man verständigerweise noch verhandeln kann, und denen, die man sich selbst und dem Princip, in dessen Dienst sie sich gestellt haben, überlassen muß.

Damit ist indeß noch nicht gesagt, daß alle diejenigen Theologen, welche den Widerspruch der synoptischen und der johan-

Monats- und Festtage nach den Synoptikern.	Wochentage nach sämmtlichen Evangelisten.	Monats- und Festtage nach Johannes.
14. Nisan.	Donnerstag.	13. Nisan.
Abends	die	Mahlzeit.
15. Nisan.	Freitag.	14. Nisan.
Erster Festtag.		
Leiden	und	Tod Jesu.
16. Nisan.	Sabbat.	15. Nisan.
Zweiter Festtag.		Erster Festtag.
Jesus	im	Grabe.
17. Nisan.	Sonntag.	16. Nisan.
Dritter Festtag.		Zweiter Festtag.
In der	Frühe die	Auferstehung Jesu.

1) Das Erstere u. A. Wieseler, Chronologische Synopse, S. 334 fg.; das Andere Weizel, Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte, S. 315 fg.; das Dritte Schleiermacher in den Vorlesungen über das Leben Jesu.

neischen Darstellung in diesem Punkte anerkennen, sich darum schon von jeder Befangenheit losgesagt hätten. Denn wenn es sich nun fragt, welcher von beiden Theilen Recht und welcher Unrecht haben solle, so schaaren sich die getreuen Anhänger um ihren Johannes, der nicht Unrecht haben darf, weil dann sie selbst mit ihrer an ihn geknüpften modernen Gläubigkeit Unrecht hätten. Das ist eine Rücksicht, so unwahr und irreführend wie irgend eine; die historische Prüfung ist ein Geschwornengericht, das seinen Wahrspruch unbekümmert um mögliche Folgen zu finden hat. Wenn das vierte Evangelium seine Glaubwürdigkeit nicht aus sich selbst erweisen kann, so muß und wird der Spruch gegen dasselbe ausfallen, mag daraus der modernen Theologie noch so viel Unlust und Verlegenheit erwachsen.

Prüfen wir hienach die beiden sich widersprechenden Darstellungen, so ist die synoptische, wornach das letzte Mahl Jesu das Passahmahl am Abend des 14., und sein Todestag der Tag des Passahfests, der 15. Nisan, war, jedenfalls die ältere. Anerkanntermaßen haben unsere ersten drei Evangelisten zwar sämmtlich nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, aber Quellen benützt, in denen zum Theil viel ältere palästinische Ueberlieferungen über Jesum niedergelegt waren. Ferner erscheint in dem Streite über die Passahfeier, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wiederholt zwischen der kleinasiatischen Kirche und der römischen ausbrach [1]), die Sitte, den 14. Nisan als den Tag, an welchem Jesus mit seinen Jüngern das Osterlamm gegessen habe, durch Begehung des Abendmahls zu feiern, als das uralte Herkommen, für welches sich die Kleinasiaten insbesondere auch auf den Vorgang des Apostels Johannes beriefen. Indessen auch die Gegner beriefen sich für ihre Observanz, das österliche Abendmahl ohne Rücksicht auf den Monatstag erst am Auferstehungstag, d. h. am Sonntag zu genießen, auf die Ueberlieferung

1) Ueber diesen Streit vergleiche Euseb. Hist. eccl., V, 24. Chron. Paschal. Alex. ed. Bonn., I, 13 fg. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 334 fg.; Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 156 fg. Hilgenfeld, Der Passahstreit der alten Kirche (1860); Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments, S. 219 fg. Außerdem verschiedene Abhandlungen von beiden in Zeller's Theologischen Jahrbüchern und Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

ihrer Kirche; der Streit war, wie jeder ächte Kirchenstreit, nicht historischer, sondern dogmatischer Natur. Das Haften an dem 14. Nisan als dem Tage des jüdischen Passahmahles erschien in der späteren Zeit als Judaismus, von diesem Tage absehen hieß das Christenthum vom Judenthum lösen; daher sehen wir bald auch in der morgenländischen Kirche die Fortschrittsmänner, wie einen Apollinaris von Hierapolis, weiterhin einen Clemens von Alexandrien, auf der Seite der römischen Observanz. Diese zu begründen, sagte man nun: das Mahl hielt Jesus am Tage vor dem Passah, das Passahlamm aber aß er nicht, sondern während die Juden es aßen, litt er; er war ja selbst das eigentliche und wahre Passahlamm, der Sohn Gottes, von welchem das Lamm nur das wesenlose Vorbild gewesen war. Dieß war die chronologische Durchführung des schon von dem Apostel Paulus (1 Kor. 5, 7) an die Hand gegebenen Gedankens, daß Christus als unser Passahlamm für uns geopfert sei; derselbe Gedanke liegt aber auch der Darstellung des vierten Evangeliums zu Grunde. Jesus hat vor seinem Leiden kein Passahmahl mehr genossen, sondern ist selbst an die Stelle des Passahlamms getreten, indem er an demselben Tage und in denselben Stunden, während deren die vorbildlichen Passahlämmer am Brandopferaltare des Tempelhofs geschlachtet wurden, als das wahre Lamm Gottes auf Golgatha sein Leben verblutete[1]). Erst Apollinaris, etwa um 170 n. Chr. weist auf diese Darstellung des vierten Evangeliums hin, indem er darauf aufmerksam macht, daß die entgegengesetzte Ansicht, die sich auf den Matthäus berufe (wenn sie diese nicht, wie Apollinaris gethan zu haben scheint, nach Johannes umdeute), die Evangelien mit einander in Zerwürfniß bringe. Ist nun, worauf uns so viele Spuren hinweisen, das johanneische Evangelium nicht lange vorher verfaßt, so sehen wir hier in das Motiv seiner Darstellung hinein; wir verstehen, warum

1) Ich bediene mich hier der treffenden Worte eines sehr rechtgläubigen Theologen: Krafft, Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, S. 130. Vielleicht liegt in eben diesem typischen Verhältniß der Grund, warum Johannes (12, 1) das bethanische Mahl, bei welchem Jesus zum Tode gesalbt wurde, auf den sechsten Tag vor dem Passah, d. h. den 10. Nisan, verlegte, wo man nach 2 Mos. 12, 3—6 die Passahlämmer auszuwählen pflegte. Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 298; Urchristenthum, S. 40.

es das letzte Mahl Jesu auf den Tag vor der Passahmahlzeit und den Tod Jesu auf den Tag dieser Mahlzeit verlegte, mithin die Darstellung der älteren Evangelien um einen Tag vordatirte: es war das mit seinem ganzen Standpunkt aufs innigste verwachsene Bestreben, Jesum auf dem Gipfel seines Wirkens nicht mehr die ausgelebte jüdische Feier mitmachen, sondern durch seinen an ihre Stelle gesetzten Tod den Grund eines neuen Religionswesens legen zu lassen.

So leicht sich aber hienach denken läßt, wie der vierte Evangelist in dieser Sache zu einer unhistorischen Darstellung kommen konnte, so schwer scheint sich auf der andern Seite annehmen zu lassen, daß nun die Synoptiker mit ihrer Zeitbestimmung Recht haben sollten. Das Passahmahl zwar macht keinen Anstoß; aber was weiter in der Nacht und am andern Tage geschehen sein soll, desto mehr. Daß das Synedrium in einer so heiligen Nacht, wie die nach dem Genusse des Passahlamms, und an einem so heiligen Tage als der folgende erste Festtag war, nicht nur bewaffnete Diener zur Gefangennehmung Jesu ausgeschickt, sondern auch persönlich Gerichtssitzung, Verhör, Urtheil und Klage beim Procurator vorgenommen, und zur Vollziehung der Todesstrafe an einem solchen Tage die Römer veranlaßt haben sollte, findet man äußerst unwahrscheinlich. Diener zwar, wenn gleich nicht ausdrücklich angegeben ist, daß sie bewaffnet gewesen, läßt auch Johannes am Hauptfesttage der Laubhütten von den Hohenpriestern und Pharisäern ausgeschickt werden, um Jesum zu greifen (7, 45. vgl. 32), und nach der Apostelgeschichte (12, 3 fg.) setzte Herodes während der Tage der ungesäuerten Brode den Apostel Petrus gefangen, wobei er jedoch allerdings seine Verurtheilung und Hinrichtung bis nach dem Feste zu verschieben gedachte. Wie sich in jenen Zeiten das jüdische Gerichtswesen zum jüdischen Sabbat- und Festkalender gestellt hatte, darüber sind wir höchst ungenügend unterrichtet, da Josephus in diesem Punkte nicht ausgiebig, der Talmud aber eine vielfach unklare, selbst widersprechende Bestimmungen mit sich führende Quelle ist [1]). So wissen wir aus demselben zwar einerseits, daß

1) Vgl. hiezu Bleek, Beiträge, I, 140 fg. Gfrörer, Das Heiligthum und die Wahrheit, S. 197 fg.

das Synedrium sich auch an Sabbaten und Festen, nur nicht in seinem gewöhnlichen Local, versammelte; daß dieß aber auch geschehen sei, um Gericht zu halten, wird nicht gesagt, ja anderswo ist das Gerichthalten unter den am Sabbat verbotenen Dingen aufgezählt. Was aber die Hinrichtung betrifft, so ist uns ein Ausspruch des Rabbi Akiba aus der hadrianischen Zeit aufbehalten: Wer etwas wider die Schriftgelehrten sagt, wird hinaufgeführt nach Jerusalem zu einem der drei hohen Feste, um ihn am Feste zu tödten, damit das Volk sich ein Exempel daran nehme. Freilich, ob dieß gerade am Hauptfesttage geschehen sei, wird nicht gesagt; doch hat der Punkt mit der Hinrichtung, da diese jedenfalls von den Römern vollstreckt worden ist, weniger Schwierigkeit.

Nun wird aber weiter behauptet, daß, von allem Andern abgesehen, die Darstellung der Synoptiker sich selbst widerlege, sofern sie den Tag der Hinrichtung Jesu durch einen Ausdruck bezeichnen, der ihrer eigenen Voraussetzung, daß es der erste und Haupttag des Passahfests, also die vorangegangene Mahlzeit das Passahmahl gewesen sei, widerspreche. Sie bezeichnen ihn nämlich (Matth. 27, 62. Marc. 15, 42. Luc. 23, 54) als den Rüsttag oder Vorsabbat; so habe aber der erste Passahtag, der, wie alle ersten Tage der mehrtägigen Feste, selbst Sabbatsrang hatte, nicht genannt werden können, sondern es müsse die Bezeichnung aus einer älteren Darstellung herübergenommen sein, in welcher der Tag der Hinrichtung Jesu, wie bei Johannes, nicht der erste Festtag, sondern der Tag vorher war. Darauf weise auch die Angabe des Lucas hin, daß die Frauen am Begräbnißabend noch Specereien und Salben bereitet, über den folgenden Sabbat aber dem Gesetze gemäß geruht haben (23, 56). Wäre der Todes- und Begräbnißtag der erste Passahfesttag gewesen, so hätten sie an diesem so wenig als am darauf folgenden Sabbat sich mit der Zurüstung der Specereien beschäftigen dürfen; nur bei Johannes habe das Beeilen der Kreuzabnahme am Abend mit Rücksicht auf die Heiligkeit des folgenden Tags einen rechten Sinn, da bei ihm der Hinrichtungstag der Tag vor dem Passah, und erst der folgende Tag der erste Festtag sei. Allein auch bei Johannes wird der Hinrichtungstag als der Rüsttag nicht auf das Passah, sondern auf den Sabbat bezeichnet (19, 14), als Grund, warum der nächste Tag nicht habe entweiht werden dürfen, nicht der ange-

geben, daß es der erste Tag des Passahfestes, sondern daß es ein Sabbat gewesen sei (19, 31), und nur in dem Beisatz, jener Sabbat sei ein großer, d. h. besonders heiliger gewesen, ist seine Eigenschaft als zugleich erster Festtag angedeutet. Sehen wir demnach auch im vierten Evangelium, wo der Sabbat zugleich der Festtag ist, die erstere Eigenschaft vorwiegen, so steht es in dieser Hinsicht auf demselben Standpunkt mit den drei übrigen, die von den beiden neben einander gestellten Tagen den zweiten, den Sabbat, als den heiligern betrachten, und die Vermuthung liegt nahe, daß es wirklich in damaliger Zeit in dergleichen Fällen so gehalten worden sei; wie denn auch eine solche Emporhebung des Sabbats über alles Andere durchaus dem Geiste des späteren Judenthums entspricht. Jedenfalls hat Baur mit Recht bemerkt, was nach damaliger jüdischer Sitte gehen und stehen konnte, das habe der Verfasser des ersten Evangeliums, der dem Judenthum noch so nahe stand (und noch mehr die älteren palästinischen Quellen, aus denen er schöpfte), besser wissen müssen, als wir es heute wissen können, wenn also er keinen Anstand dabei finde, daß Jesus am ersten Ostertage verurtheilt und hingerichtet worden, so können wir uns füglich dabei beruhigen.

In demselben Umstande, der den vierten Evangelisten veranlaßte, das letzte Mahl Jesu um einen Tag vorzudatiren, aus dem Passahmahl eine Mahlzeit am Tage vorher zu machen, haben wir auch den Grund zu suchen, warum er der Einsetzung des Abendmahls (Matth. 26, 20—29. Marc. 14, 17—25. Luc. 22, 14—20) bei dieser Mahlzeit keine Erwähnung thut. Daß ihm das Abendmahl christlicher als Ritus bekannt gewesen, wäre eine nothwendige Annahme, wenn es auch nicht aus seinem sechsten Kapitel erhellte; aber auch die Voraussetzung, daß es von Jesu selbst bei seinem letzten Mahle eingesetzt worden, erscheint bereits zu des Apostels Paulus Zeiten in der Christenheit so verbreitet, daß sie dem Verfasser des vierten Evangeliums selbst ohne die synoptischen bekannt gewesen sein müßte. Aber so wenig auf dem Standpunkte des vierten Evangeliums das letzte Mahl Jesu ein Passahmahl gewesen sein durfte, so wenig durfte er an demselben das Abendmahl eingesetzt haben, wenn dieses nicht als Ableger eines jüdischen Festgebrauchs erscheinen sollte. Als solcher, kann man nun zwar sagen, erschien es ja nicht, wenn die letzte

Mahlzeit Jesu auf den Abend vor dem Passahmahl verlegt war; nachdem der vierte Evangelist dieß gethan hatte, konnte er Jesum getrost das Abendmahl während jener Mahlzeit einsetzen lassen. Allein in der Vorstellung der ältesten Gemeinde war, wie aus der Darstellung der synoptischen Evangelien hervorgeht, die Einsetzung des Abendmahls durch Jesum mit der Passahmahlzeit so fest verbunden, daß eine letzte, ja überhaupt jede Mahlzeit Jesu, der jene Einsetzung angehängt wurde, immer wieder als Passahmahlzeit genommen worden wäre, und daß, wer das Abendmahl nicht aus Anlaß der Passahmahlzeit eingesetzt wissen wollte, es überhaupt nicht bei einer Mahlzeit eingesetzt sein lassen durfte. Dann konnte es aber überhaupt nicht rituell eingesetzt, sondern nur symbolisch angedeutet werden, wie dieß mit Worten im sechsten Kapitel, mit vorbildlichen Wunderhandlungen aber in der Wein- und Brodspende dieses Evangeliums geschieht. So war das Abendmahl zwar unverkennbar von Jesu gewollt und gestiftet, aber gestiftet nicht in sinnlich-realer, sondern in der mystisch-idealen Weise des johanneischen Evangeliums, und nicht im Anschluß an einen jüdischen Festgebrauch, sondern als ein Neues, worin der Abschluß jenes Alten gegeben war.

Dieses Letztere bringt der vierte Evangelist noch in einer Weise zur Anschauung, die zunächst doch wieder als Anschließung an die Gebräuche des jüdischen Passah erscheinen könnte. Als Christus um die Zeit, da die Osterlämmer geschlachtet wurden, am Kreuze gestorben, und ihm als dem wahren Osterlamm die Beine nicht gebrochen worden waren (wovon später), stieß einer der Soldaten mit der Lanze in seine Seite, und alsbald floß Blut und Wasser heraus, auf daß die Schrift erfüllt würde, welche sagt: „Sie werden sehen, in wen sie gestochen haben" (Joh. 19, 33—37. vgl. Zach. 12, 10). Gestochen hatten sie nämlich in den Sohn Gottes, dessen Blut in Wahrheit ein Trank ist (Joh. 6, 55), nicht blos im geistigen Sinne, sondern auch im leiblichen, im Abendmahl; wobei man das Wasser, das mit dem Blut aus der Seitenwunde floß, neben seiner Beziehung auf das Taufwasser zugleich auf das Wasser beziehen könnte, das nach urchristlicher Sitte dem Abendmahlswein beigemischt zu werden pflegte [1]. Während also in den synoptischen Evangelien Jesus

1) Justin. Mart. Apol., I, 65 fg.

das jüdische Passahmahl noch mitgenießt und in Anknüpfung an dessen Gebräuche das Abendmahl stiftet, stirbt er bei Johannes als das wahre Passahlamm, nämlich als der für die Sünde der Welt sich hingebende Gottessohn, und ergießt aus seiner verwundeten Seite den Lebenstrank, den die blutigen Opfer der Juden zwar vorgebildet hatten, der aber jetzt erst, im christlichen Abendmahl, wahrhaft und wirklich vorhanden ist.

86.

Die Fußwaschung, sammt der Verkündigung des Verraths und der Verläugnung.

War nun aber nach johanneischer Darstellung bei dem letzten Mahle Jesu weder das Passahlamm gegessen, noch das Abendmahl gestiftet worden, so war demselben der eigentliche Inhalt genommen; denn die Verkündigung des Verraths und der Verläugnung, die ihm noch übrig blieb, reichte nicht hin, es in seiner herkömmlichen Bedeutsamkeit aufrecht zu erhalten. Ganz missen wollte es aber der Verfasser des vierten Evangeliums nicht, theils weil es in der christlichen Ueberlieferung jene Bedeutsamkeit einmal hatte, theils weil es den Abschiedsreden, die er an dieser Stelle seiner Erzählung einfügen wollte, zur erwünschten Unterlage dienen konnte. Er mußte also auf einen Ersatz bedacht sein, wo möglich einen solchen, der einerseits, wie jene Brod- und Weinaustheilung, den Charakter einer symbolisch-exemplarischen Handlung an sich trug, andererseits aber mit den Liebes- und Abschiedsreden, die er hier anzuknüpfen im Sinne hatte, in innerem Zusammenhange stand. Wie immer, sah er sich auch hier in den ihm vorliegenden synoptischen Berichten um, ob sie nicht einen Stoff böten, woraus er das, was er brauchte, bilden könnte, und wie gleichfalls öfter, fand er einen solchen bei Lucas. Diesem war, freilich höchst seltsamerweise, über dem Streiten der Jünger, wer von ihnen es wohl sei, auf den die Andeutungen Jesu wegen des ihm bevorstehenden Verraths sich beziehen, das Streiten der Jünger über die Frage eingefallen, wer von ihnen der Größte sei, und er hatte daher über dem letzten Mahle den von Mat-

thäus passender an einen frühern Ort verlegten Rangstreit der Jünger ausbrechen lassen (Luc. 22, 24 fg. vgl. Matth. 20, 20 fg.). Aus dieser Veranlassung läßt er Jesum unter anderem sagen, im Gegensatz zu der Weltsitte solle unter ihnen der Größere wie der Jüngere und der Angesehene wie der Diener sein. „Denn wer ist größer, der zu Tische sitzt, oder der bedient? nicht der zu Tische sitzt? Ich aber bin unter euch wie der Diener." Diese Vergleichung findet sich an einer andern Stelle desselben Evangeliums zum förmlichen Gleichniß ausgeführt, indem die Belohnung derer, welche der wiederkommende Christus in der rechten sittlichen Fassung finden würde, unter dem Bilde von Knechten dargestellt ist, die der bei Nacht heimkehrende Herr wachend findet. „Wahrlich ich sage euch, heißt es hier, er wird sich gürten und sie zu Tische sitzen heißen und hinzutretend sie bedienen" (Luc. 12, 37). Diese Bilder hat nun der vierte Evangelist hier wirklich in Scene gesetzt, indem er Jesum sich mit einem Schurz umgürten und den Jüngern gegenüber den Diener machen läßt, mit der Nutzanwendung am Schlusse, daß wenn er, der Herr und Lehrer, dieß an ihnen gethan habe, sie dasselbe einander erweisen sollen, da der Knecht nicht über dem Herrn, noch der Abgesandte über dem sei, der ihn aussende (13, 4—16). Den Diener aber macht er nicht wie der Herr in jener Gleichnißrede durch Darreichen von Speisen, sondern durch einen noch niedrigern Dienst, den des Fußwaschens, das zugleich in der dadurch bewirkten Reinigung noch eine weitere sinnbildliche Bedeutung bot. Und zum deutlichen Zeichen, daß der Evangelist mit dieser Erzählung die Lücke füllen will, die durch Herausnahme der Abendmahlsstiftung entstanden ist, läßt er Jesum die Fußwaschung gleichfalls wie etwas vornehmen, das in der Gemeinde wiederholt werden sollte, wenn er ihn den Jüngern erklären läßt, wie er ihnen, so sollen sie hinfort einander die Füße waschen, er habe ihnen ein Beispiel gegeben, dem sie nachleben sollen; was zwar im Sinne des Evangelisten nur sinnbildlich gemeint ist (übrigens vgl. 1 Timoth. 5, 10), aber doch einen beabsichtigten Anklang an das paulinisch-lucanische: „Das thut, so oft ihr's trinket" u. s. f. hat.

Daß Jesus in der letzten Zeit gegen den ungetreuen Jünger Verdacht geschöpft und diesen auch geäußert hätte, wäre natürlicherweise möglich; allein die Evangelisten lassen ihn den Ver-

rath des Judas übernatürlicherweise vorherwissen und vorherverkündigen (Matth. 26, 21—25. Marc. 14, 18—21. Luc. 22, 21—23. Joh. 13, 18—30), und zwar thun sie es aus einem Grunde, der sie bewegen mußte, die Sache so darzustellen, wenn sie sich auch historisch nicht so verhielt. Diesen dogmatischen Grund, warum Jesus den Verrath vorhergesagt und warum er ihn gerade über Tische vorhergesagt haben muß, gesteht uns der vierte Evangelist. In ersterer Beziehung legt er Jesu die Worte in den Mund (13, 19): „Schon jetzt sage ich es euch, ehe es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr glaubet, daß ich es bin.“ Hiemit ist das Motiv aller angeblichen Vorhersagungen des eigenen Schicksals, besonders wenn dieses ein unglückliches ist, die in der mythischen Geschichte hochgehaltener Personen vorkommen, aufgedeckt. Das Unglück, der Mißerfolg in dem Leben eines Gottesmannes ist zunächst immer ein Anstoß, sofern die natürliche Voraussetzung die ist, daß der Gottgeliebte, der Gottgesandte, auch von Gott gefördert sein werde, und dieser Anstoß will beseitigt, die Verneinung der höheren Sendung, die in dem Unglück zu liegen scheint, wieder verneint sein. Eine solche Verneinung liegt darin, wenn der Gottesmann das Unglück, das ihn treffen wird, vorherweiß und vorherverkündigt. Wissen kann er es nur durch Gott, der ihn durch Mittheilung dieses Wissens als einen ihm nahe Stehenden, und zugleich das Unglück, das er ihm vorher zu wissen thut, als seine mit der hohen Stellung seines Gesandten nicht im Widerspruch stehende Verfügung bezeichnet. Indem ferner der Gottgesandte sein Mißgeschick vorherweiß, und demselben doch nicht zu entrinnen sucht, vielmehr im Einverständniß mit der höheren Fügung ruhig entgegengeht, erscheint er demselben gegenüber nicht blos leidend, sondern selbstthätig, es erscheint nicht als fremde Gewalt, die ihn unterdrückt, sondern als ein Leiden, das er im Bewußtsein seines höheren Zweckes freiwillig übernommen hat.

Ein Anstoß lag nun aber in dem über Jesum gekommenen Mißgeschicke ganz besonders auch insofern, als es durch den Verrath eines seiner Jünger herbeigeführt war. Konnte ein Vertrauter ihn seinen Feinden überliefern, so muß dieser Verfraute nichts Besonderes in ihm gesehen haben, und behielt er einen so falschen Freund in seiner Nähe, so kann er ihn nicht durchschaut, kann ihm mithin kein höheres Wissen beigewohnt haben.

Dagegen kehrte sich nun im Bewußtsein seiner Anhänger erstens: er hat ihn durchschaut, und zwar, wie der vierte Evangelist steigernd versichert, sogar schon von Anfang an (6, 64). Zweitens: schnöder Undank von Seiten eines Tischgenossen war für den Messias schon im Leben seines Ahnherrn David vorgebildet (2 Sam. 15. 16) und in der Psalmstelle vorhergesagt (41, 10): „Auch mein Freund, dem ich vertraute, der mein Brod ißt, erhebt gegen mich die Ferse." In dieser Stelle, die nur der vierte Evangelist ausdrücklich anführt, nach der sich aber diese ganze Erzählung von vornherein gebildet haben muß, liegt nun auch der Grund, warum Jesus den Verrath des Judas gerade über Tisch vorhersagt. Die Psalmstelle, wie sie lautet, veranlaßte dazu weniger; „der mein Brod isset" bezeichnet ein Verhältniß der Abhängigkeit, ein Band der Dankbarkeit, das der treulose Freund verletzt; aber Johannes citirt: „der mit mir das Brod ißt"; die christliche Ueberlieferung sah in der Psalmstelle die Verletzung des heiligen Rechts der Tischgenossenschaft durch den Verräther vorausverkündigt. Bei dergleichen Anwendungen und Nachbildungen wird nun aber Alles möglichst wörtlich und sinnfällig genommen. Sagt der Messias: „der mit mir das Brod ißt", so muß er es gesagt haben, während sie eben beide Brod mit einander aßen. Sagte er es aber während eines Essens, so geschah es am passendsten bei demjenigen Essen, das der Ausführung des Vorausgesagten unmittelbar vorherging. Dieses letzte Essen aber war das Passahmahl, bei welchem das Brod in eine Schüssel mit Brei getunkt wurde; daher sagt Jesus nicht einfach: „der mit mir Brod ißt", sondern: „der mit mir die Hand in die Schüssel tunkt" (bei Lucas unbestimmter: „die Hand meines Verräthers ist mit mir über Tische"). Zunächst war dieß nur Umschreibung der Tischgenossenschaft überhaupt; das „mit mir" wollte blos sagen: während desselben Essens in die gleiche Schüssel, so daß unter den zwölf Tischgenossen Jesu noch keiner besonders bezeichnet war; Jesus konnte ja für sich den Verräther wohl gekannt, aber doch für gut befunden haben, ihn nicht zu nennen, und die Jünger dem Rathen und Fragen, wer es wohl sein möchte, zu überlassen. In dieser Schwebe bleibt die Sache bei Marcus und Lucas; Matthäus geht weiter und läßt bestimmt den Judas als Verräther bezeichnet werden. Man muß sich wundern, daß er dazu

nicht das Eintunken benutzt, und von Jesu denjenigen für den Verräther erklärt werden läßt, der gleichzeitig mit ihm die Hand in die Schüssel taucht; so, wie er es macht, daß zuletzt auch Judas fragt, ob er es sei, und Jesus geradezu mit Ja antwortet, hat es etwas Plumpes und Unwahrscheinliches, das den beiden mittleren Evangelisten nicht behagt zu haben scheint.

Um so mehr Geschick hat an dieser Stelle der vierte Evangelist entwickelt. Daß sein Logoschristus die Kenntniß, die er von jeher von seinem Verräther hatte, jetzt durch die bestimmteste Bezeichnung seiner Person bewiesen haben muß, versteht sich von selbst. Hierin geht er mit Matthäus, aber er geht seinen eigenen Weg. Den Anlaß zur bestimmteren Bezeichnung, den das Eintauchen der Hand ihm bot, läßt er nicht außer Acht. Aber ein gleichzeitiges Eintauchen war ihm noch nicht bestimmt genug. Der soll der Verräther sein, dem Jesus einen Bissen eintaucht und gibt. Uebrigens hängt dieß im vierten Evangelium noch ganz anders zusammen. Dieses letzte Mahl erschien seinem Verfasser als die günstigste Gelegenheit, den Apostel, in dessen Namen er schrieb, und mit ihm die ganze Geistesrichtung, der er diente, zu heben. Wenn irgendwo, so war hier die Situation gegeben, seinen Johannes als den Busenjünger, den Vertrauten, vor welchem der Meister kein Geheimniß hatte, erscheinen zu lassen. Wie der Sohn Gottes im Schooße des Vaters, der arme Lazarus nach seinem Hingang in Abraham's Schooße liegt, so hier Johannes als der Jünger, den Jesus lieb hatte, im Schooße Jesu (nach der orientalischen Sitte des zu Tische Liegens); und nun ergab es sich von selbst, daß in der peinigenden Ungewißheit, wer von ihnen es sein möchte, von dem Jesus als von seinem Verräther spreche, die übrigen sich an den Schooßjünger wandten und durch diesen sich den Aufschluß von Jesu erbaten. Daß als derjenige, welcher die Anfrage der Jünger, nicht unmittelbar an Jesum selbst, sondern an den Lieblingsjünger bringt, gerade Petrus aufgestellt wird, daß dieser Apostelfürst sich dem Johannes so ausdrücklich unterordnen muß, darin legt sich uns eine der innersten Tendenzen des vierten Evangeliums bloß: gerade um das Verhältniß dieser beiden Apostel und der beiden Formen des Christenthums, deren eine sich an den Namen des Petrus knüpfte, die andere von ihm an den Namen des Johannes geknüpft wurde.

ist es ihm zu thun; weil nur letzterer als derjenige erscheinen sollte, der Jesu tiefsten Sinn erkannt hatte, wird er hier als derjenige dargestellt, der allein ihn um sein Geheimniß fragen darf.

Daß Judas sich den jüdischen Obern dazu anbietet, seinen Meister in ihre Hände zu liefern, was Matthäus und Marcus nur durch die Geldbelohnung motiviren, das findet sich bei Lucas durch die Bemerkung eingeleitet, der Satan sei in Judas, zubenannt Ischariot, einen aus der Zahl der Zwölfe, gefahren (22, 3). Dieß ist von Johannes so aufgenommen, daß in der oben erwähnten Vorhersagung Jesus geradezu erklärt, einer von den Zwölfen sei ein Teufel (6, 70); was hierauf am Anfang der Erzählung von dem letzten Mahle sich dahin ermäßigt findet, der Teufel habe dem Judas in's Herz gegeben, Jesum zu verrathen (13, 2); jetzt, bei Gelegenheit des ihm von Jesu gebotenen Bissens, heißt es (V. 27), nach dem Bissen sei der Satan in ihn gefahren. Es gereicht also der ihm von Jesu gebotene Bissen dem Verräther zum Fluch, und unerachtet dieser Bissen in der johanneischen Erzählung nicht das Abendmahlsbrod ist, kann man doch nicht umhin, an die paulinische Warnung zu denken (1 Kor. 11, 27—29), daß, wer das Brod und den Kelch des Herrn unwürdig genieße, sich selber das Gericht esse und trinke: der Gedanke an das Abendmahl, den der Evangelist hier planmäßig fernehalten wollte, scheint doch unwillkürlich auch bei ihm durchgeschlagen zu haben.

Erscheint so im vierten Evangelium der böse Entschluß des Verräthers durch eine, freilich zu anderem Zwecke vorgenommene Handlung Jesu gefördert, so wird er zur Ausführung seines Entschlusses durch das Wort Jesu ausdrücklich fortgestoßen (V. 27): „Was du thust, das thue bald." Richtig hat hierin schon Bretschneider [1]) eine Steigerung der synoptischen Darstellung gefunden: während die übrigen Evangelisten erzählen, Jesus habe um das Vorhaben des Verräthers gewußt und es nicht verhindert, stelle Johannes die Sache so dar, als habe er ihn zur Ausführung desselben sogar angetrieben. Der Zweck ist klar: der Muth Jesu, seine Erhabenheit über alles Wehe, das Menschen ihm anthun konnten, erschien in um so hellerem Lichte, wenn er dem auf ihn gezückten Stahl nicht nur nicht ausgewichen, sondern mit einem

1) Probabil. 62.

kühnen: Stoß zu! entgegengetreten war. In derselben Richtung werden wir bald auch die Scene in Gethsemane von dem vierten Evangelium umgebildet finden.

Uebrig ist uns jetzt von den Vorgängen bei dem letzten Mahle Jesu nur noch die Verkündigung der Verläugnung des Petrus, die indeß Matthäus und Marcus erst nach dem Aufbruch von demselben, auf dem Wege zum Oelberg, und nur Lucas und Johannes noch über dem Mahle selbst vor sich gehen lassen (Matth. 26, 30—35. Marc. 14, 26—31. Luc. 22, 31—34. Joh. 13, 36—38). Der Hergang ist in allen vier Berichten im Wesentlichen derselbe. Auf eine etwas vermessene Versicherung des Petrus — bei den beiden ersten Evangelisten, wenn auch alle andern an Jesu irre oder von ihm abtrünnig würden, werde doch er nicht irre werden; bei den beiden andern, er sei bereit, für den Meister in Kerker und Tod zu gehen, oder sein Leben für ihn zu lassen — sagt ihm Jesus vorher, daß vielmehr diese Nacht schon, ehe noch der Hahn krähe, Petrus ihn dreimal verläugnet haben werde. Daß in jener kritischen Zeit Petrus eine Schwachheit, die als Verläugnung Christi erschien, sich habe zu Schulden kommen lassen, werden wir der einstimmigen evangelischen Ueberlieferung um so eher glauben müssen, je mehr es der hohen Verehrung des Apostelfürsten in der ältesten Christenheit zuwiderlief; daß Jesus dem allzu großen Selbstvertrauen des Jüngers, das sich bei verschiedenen Gelegenheiten äußern mochte, bisweilen warnend entgegengetreten, hat alle Wahrscheinlichkeit; daß dieß aber gerade so unmittelbar vor dem Erfolg und daß es in dieser bestimmten Form geschehen sei, muß man um so mehr bezweifeln, als in dem Hahnenschrei und der Dreizahl der Verläugnungsacte das Sagenhafte nicht zu verkennen ist. Bei Marcus sehen wir den poetischen Trieb darin noch weiter fortwuchern, daß er allein der dreimaligen Verläugnung gegenüber auch den Hahnenschrei in eine Zahl setzen zu müssen meint: ehe der Hahn zweimal krähe, werde Petrus ihn schon dreimal verläugnet haben; freilich ein frostiger Einfall, der auch keine weitere Beachtung gefunden hat.

Zweite Mythengruppe.

Der Seelenkampf und die Gefangennehmung Jesu.

87.

Der Seelenkampf in Gethsemane. Stellung des vierten Evangeliums zu dieser Geschichte.

Eine ähnliche Bewandtniß wie mit dem Vorherwissen und der Vorherverkündigung des Verraths und der Verläugnung hat es mit dem Vorgefühl seines Leidens, das die drei ersten Evangelisten Jesu beilegen und in der Scene in Gethsemane zum Ausdruck kommen lassen (Matth. 26, 36—46. Marc. 14, 32—42. Luc. 22, 39—46). Bei aller hohen sittlichen Fassung, bei aller Ergebung in Das, was der einmal übernommene Beruf ihm auflegte, könnte Jesus doch, wie sich ihm nun das Schreckliche als unvermeidlich und sein Hereinbrechen als jeden Augenblick möglich vor die Seele stellte, noch einen schweren innern Kampf zu bestehen gehabt haben. Daß aber dieser Kampf, wie die Evangelisten es darstellen, gerade in die letzten Augenblicke vor dem Hereinbrechen des Verhängnisses gefallen sein soll, sieht schon mehr poetisch als historisch aus; während der Verlauf der Scene selbst, wie die Synoptiker sie schildern, uns über das Unhistorische wenigstens der nähern Ausführung keinen Zweifel läßt.

Von einem Seelenkampfe Jesu vor seinen Leiden ist auch im Hebräer-Briefe die Rede. Nachdem hier von Jesus gesagt worden (4, 15), daß wir an ihm nicht einen Hohenpriester haben, der unsere Schwachheiten nicht mitzufühlen vermöchte, sondern einen, der in allen Stücken gleich uns versucht worden, doch ohne Sünde, heißt es nun weiter (5, 7): „Er hat in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen zu dem, der ihn vom Tode erretten konnte, mit heftigem Geschrei und Thränen dargebracht, und erhört um seiner Gottesfurcht willen, hat er, obwohl Gottes Sohn, doch durch Leiden Gehorsam gelernt." Die Beziehung auf eine

Scene wie die in Gethsemane ist hier sicherer als an jener andern Stelle desselben Briefs (4. 15. vgl. 2, 18) die Beziehung auf die synoptische Versuchungsgeschichte; aber den Keim zu einer solchen kann man doch in der letztern Stelle auch schon erkennen, und in der späteren evangelischen Ausführung sind jedenfalls die beiden Scenen der Versuchung und des Seelenkampfs als Seitenstücke behandelt worden. Dieß zeigt sich schon darin, daß in der ursprünglichsten Darstellung des Matthäus, dem bei der Versuchungsgeschichte Lucas, bei der des Seelenkampfes Marcus folgt, der Kampf Jesu beidemale aus drei Gängen besteht.

Dießmal nicht in der fernen Wüste, sondern auf einem Gehöfte am Oelberg in der nächsten Nähe von Jerusalem, wo Jesus, wie es scheint, während der Festzeit öfters die Nächte zubrachte, tritt ihn nicht von außen der persönliche Versucher, sondern das schreckende Vorgefühl seines Leidens und gewaltsamen Todes im eigenen Innern an. Ganz allein, wie dort mit dem Teufel in der Wüste, ist er dießmal nicht, sondern, obwohl an einem einsamen Orte außerhalb der Stadt, hat er doch seine Jünger, den Verräther abgerechnet, bei sich, von denen er indeß nach Matthäus und Marcus die Mehrzahl zurückbleiben heißt, um das Mysterium des Zagens und der Angst des Gottessohns, wie früher das seiner Verklärung, nur von dem engeren Dreierausschuß des Zwölfercollegiums anschauen zu lassen. Sie sollen in seiner Betrübniß mit ihm wachen, aber sie vermögen's nicht; so oft er sich ein wenig von ihnen entfernt, um zu beten, findet er sie, wenn er wieder nach ihnen sieht, eingeschlafen, und muß sie zur Wachsamkeit ermahnen; dem tiefen Sinne dessen, was sich hier vor ihnen zutrug, waren sie so wenig wie damals auf dem Verklärungsberge, wo Lucas sie gleichfalls schlafend darstellt, gewachsen.

Hatte sich in der Versuchungsgeschichte der Teufel dreimal, jedesmal mit einer andern Versuchung, an Jesum gemacht, und war von ihm jedesmal durch einen andern Ausspruch der Schrift zurückgeschlagen worden, so findet sich Jesus hier dreimal durch die innere Beängstigung gedrängt, seinen himmlischen Vater um Abwendung seines Leidens zu bitten, jedesmal jedoch mit Vorbehalt des höheren göttlichen Willens, dem er sich zuletzt mit kindlicher Ergebung unterordnet und dem unabgewendeten Leiden muthig und entschlossen entgegengeht. Daß hiebei Matthäus

zwar bei dem zweiten Gange die Bitte Jesu noch ein wenig, und zwar passend in der Richtung vollständigerer Ergebung, zu variiren weiß, das drittemal aber ihn nur noch dieselbe Rede wiederholen läßt, was Marcus schon beim zweitenmale thut, weist deutlich darauf hin, daß es von vorneherein neben dem allgemeinen Inhalte des Gebets nur um die heilige Dreizahl der Gänge zu thun war, d. h. daß die Erzählung auf dogmatischem, nicht auf historischem Wege entstanden ist.

Wenn Lucas mit der Dreizahl der Jünger auch die Dreizahl der Gebetgänge Jesu, wie bei der Versuchungsgeschichte Marcus die drei einzelnen Versuchungen, wegläßt, so geschieht dieß nur, weil er etwas Anderes mitzutheilen hatte, das Spannung und Steigerung in die Erzählung bringt. Nachdem er nämlich das Gebet Jesu übereinstimmend mit Matthäus und Marcus wiedergegeben, läßt er erstlich einen Engel vom Himmel zu seiner Stärkung erscheinen, hierauf Jesum in Bangigkeit gerathen und so angestrengt beten, daß sein Schweiß wie Blutstropfen zur Erde fiel; wo man zwar eine umgekehrte Stellung der beiden Momente erwarten möchte, die von Lucas beliebte aber so scheint verstehen zu müssen, daß die Engelerscheinung den Zweck gehabt habe, Jesum mit der hinreichenden Kraft für die folgende stärkere Gemüthsanfechtung zu versehen. Nachdem er so, zwar nicht drei Gänge Jesu, doch gleichfalls drei Momente: einfaches Gebet, Stärkung durch den Engel, ringendes Gebet mit Blutschweiß, herausgebracht, führt der dritte Evangelist übereinstimmend mit den beiden ersten Jesum zu den Jüngern zurück, wo er die ihnen gleich anfangs ertheilte Ermahnung zum Gebet jetzt mit einem Tadel ihrer Schläfrigkeit wiederholt.

Diese ganze Geschichte fehlt im vierten Evangelium, wie die in so manchem Betracht ähnlichen Geschichten von der Versuchung und der Verklärung Jesu demselben gleichfalls fehlen. Der Grund wird wohl allemal derselbe sein: daß der Logoschristus des johanneischen Evangeliums über dergleichen Bewährungen ein für allemal hinaus war. Der jüdische Messias als der Herr der künftigen Welt mochte sich dem Teufel als dem Herrn dieser Welt wie einem Ebenbürtigen zum Zweikampfe stellen, aber nicht der vom Himmel gekommene, der über Allen stand; der äußere Glanz des Angesichts und der Zusammentritt mit dem jüdischen Gesetz-

geber und Propheten mochte für den synoptischen Christus eine Verherrlichung sein, den johanneischen hätte dergleichen nur eingeengt; ein Bangen vor dem Tode endlich, ein Flehen um Abwendung dessen, worin der Verfasser des vierten Evangeliums vielmehr die Verherrlichung Jesu sah, und gar das Bedürfniß der Stärkung durch einen Engel, wäre im Sinne dieses Evangeliums geradezu eine Herabwürdigung Christi gewesen.

Dasjenige übrigens, was in diesen Geschichten auch für ihn Brauchbares lag, mochte sich der Evangelist um so weniger entgehen lassen, je fester er dieselben der evangelischen Ueberlieferung eingewachsen fand. Wie er den wesentlichen Inhalt der Versuchungsgeschichte sich dadurch zu erhalten wußte, daß er von Lucas die Betrachtung des Leidens Jesu als eines satanischen Angriffs sich aneignete, darauf ist schon früher hingewiesen worden. Den beiden Scenen der Verklärung und des Seelenkampfs aber konnte er ihr Anstößiges in der einfachsten Weise dadurch benehmen und sie mit der Eigenthümlichkeit seines Evangeliums in Einklang setzen, daß er sie combinirte. Sein Jesus verklärt sich eben in und durch das Leiden, aber im Leiden weiß und zeigt er sich zugleich verklärt: damit ist ebenso die jüdische Aeußerlichkeit der synoptischen Verklärungsgeschichte, wie das allzu Leidentliche und Leidenschaftliche des synoptischen Seelenkampfes corrigirt.

Schon bei den Synoptikern steht die Verklärungsgeschichte unmittelbar nach einer Leidens- und Todesverkündigung, an welche Jesus, durch eine Einrede des Petrus veranlaßt, die Mahnung knüpfte (Matth. 16, 25. Marc. 8, 35. Luc. 9, 24): „Wer seine Seele (oder sein Leben) retten will, der wird sie verlieren; wer aber seine Seele verliert um meinetwillen, wird sie finden.“ Derselbe Gedanke begegnet uns im Munde des johanneischen Christus, nachdem er erst von seiner Verklärung, dann von seinem Tode gesprochen hatte (12, 23 fg.), mit den fast gleichlautenden Worten (V. 25): „Wer seine Seele liebt, der wird sie verlieren; wer aber seine Seele haßt in dieser Welt, der wird sie zum ewigen Leben bewahren.“ Und weiter sagt hier Jesus (V. 26): „Wenn mir einer dient, soll er mir nachfolgen . . . ., wenn einer mir dient, den wird der Vater ehren“: wie er im Zusammenhang der synoptischen Leidensverkündigung vor der Verklärung gesagt hatte: „wenn einer mir nachgehen will, der . . . folge mir; . . . wer

sich meiner schämt vor diesem Geschlecht, dessen wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters mit den Engeln des Himmels kommt" (Matth. 16, 24. Marc. 8, 34. 38. Luc. 9, 23. 26); wozu das entsprechende Gegenstück an einem andern Orte (Matth. 10, 32) steht: „Jeder, der mich bekennt vor den Menschen, den werde auch ich bekennen vor meinem Vater im Himmel".

Veranlaßt sind diese Reden im vierten Evangelium dadurch, daß während des letzten Festbesuchs Jesu, nach seinem feierlichen Einzug in Jerusalem, Griechen, die hierauf gekommen waren, am Feste anzubeten, d. h. Heiden, die sich zum Judenthum neigten, vielleicht Proselyten des Thores waren, Jesum zu sehen wünschten, und zu dem Ende sich an den Apostel Philippus wandten, der in Gemeinschaft mit Andreas Jesum davon in Kenntniß setzte (12, 20 fg.). Darauf sagt Jesus, ohne sich über das Begehren der Hellenen weiter auszusprechen: „Gekommen ist die Stunde, daß des Menschen Sohn verklärt werde", wozu im Folgenden sein Tod als der nothwendige Uebergang bezeichnet wird. Hier haben wir einen der Punkte, wo wir der Eigenthümlichkeit des johanneischen Evangeliums auf den Grund sehen können. Knüpft sich auf dem Standpunkte der synoptischen Evangelien die Verklärung des Messias an eine Zusammenkunft mit zwei alten Judenpropheten, so ist sie im vierten veranlaßt durch das Herankommen der Hellenen, d. h. der Heiden. Die Gläubigen aus der Heidenwelt sind die reife Frucht, welche das in die Erde fallende Weizenkorn bringt (V. 24), aber dazu ist das Ersterben des Weizenkorns, der Tod Jesu, die unerläßliche Bedingung, in dessen Gedanken sich daher der Redende nun vertieft und die oben angeführten Sprüche vom Gewinnen und Verlieren des Lebens, von der Nachfolge und Ehre seines Dieners daran knüpft.

Dieser Gedanke, daß zwischen dem irdischen Wandel Jesu und seiner Verherrlichung in der Heidenwelt sein Tod die nothwendige Vermittlung bilde, gibt nun dem Evangelisten die Möglichkeit an die Hand, in der durch die Annäherung der Hellenen veranlaßten Scene Züge aus der Verklärungsgeschichte mit Zügen des Seelenkampfs zu verschmelzen. Durch die in ihm aufgestiegenen Todesgedanken bekennt sich Jesus im Innersten erschüttert; aber als wollte der Evangelist die synoptische Erzählung corri-

giren, wo Jesus den Vater bittet, den Kelch, oder nach Marcus (V. 35, an den also auch hier wieder der vierte Evangelist anknüpft) die Stunde an ihm vorübergehen zu lassen, läßt er seinen Jesus sich selbst die Frage vorlegen: „Und was soll ich sagen?" (etwa wie jener dort:) „Vater, rette mich aus dieser Stunde? Aber" (nein, so werde ich nicht sagen, denn) „dazu bin ich ja in diese Stunde gekommen[1])". Auch an einer spätern Stelle ist die berichtigende Bezugnahme auf das synoptische Gebet Jesu in Gethsemane kaum zu verkennen. Der Mahnung an Petrus nämlich hängt Jesus bei Johannes die Frage an (18, 11): „Den Kelch, den der Vater mir gegeben hat, sollte ich ihn nicht trinken?" Wie wohl angebracht in einem Evangelium für griechisch gebildete, an das Ideal stoischer Affectlosigkeit gewöhnte Leser gerade hier eine Correctur der synoptischen Darstellung war, zeigt uns der Spott und Tadel, den von Celsus an so viele heidnische Gegner des Christenthums über den in Gethsemane zagenden Jesus ausgegossen haben[2]).

Es entspricht ganz dem Standpunkte des johanneischen Evangeliums, wenn der philosophische Kaiser Julian in der Geschichte von dem Seelenkampfe besonders das ungereimt fand, daß Jesus als ein Gott der Stärkung durch einen Engel sollte bedürftig gewesen sein. Unser Evangelist konnte diesen Zug weglassen, um so füglicher, da ihn unter seinen synoptischen Vorgängern nur Lucas hatte; doch sicherer war es, denselben für den Gegner dadurch unbrauchbar zu machen, daß der Anstoß daran als Folge eines Mißverständnisses dargestellt wurde. Allerdings hatte in jenen Augenblicken tiefster Gemüthsbewegung ein höheres Wesen mit Jesu geredet, allein es war kein Engel, sondern Gott selbst gewesen, und er hatte ihn nicht stärken müssen, sondern, wie Jesus nicht um Stärkung für sich, sondern darum gebeten hatte, daß der Vater seinen Namen (an ihm) verherrlichen möge, so hatte ihm

---

1) Selbst wenn man die Worte: Vater, rette mich aus dieser Stunde! nicht als Theil der Frage, sondern als wirkliche Bitte faßt, geht doch hier die Anfechtung ungleich schneller und leichter vorüber als bei den Synoptikern.

2) S. die Aeußerungen von Celsus und Julian, wie auch aus dem Evang. Nicodemi, in meinem Leben Jesu, kritisch bearbeitet, II, 429 der vierten Auflage.

die himmlische Stimme nur die bejahende Versicherung dieser Verherrlichung ertheilt; während von der umstehenden Menge freilich die ganz Ungeweihten und Stumpfsinnigen die Gottesstimme für einen Donner, die Halberweckten für die Rede eines Engels mit Jesu hielten (V. 28 fg.).

Wie aber durch diese Ableitung von einem Engel die Himmelsstimme bei Johannes mit der Scene in Gethsemane nach der Darstellung des Lucas zusammenhängt, so ist sie an und für sich vielmehr aus der synoptischen Verklärungsgeschichte genommen. Wie sie hier aus der Lichtwolke, oder nach dem Ausdruck des zweiten Briefs Petri (1, 17) aus der erhabenen Herrlichkeit herausschallte, so ist bei Johannes, ohne daß einer sichtbaren Erscheinung gedacht würde, die Herrlichkeit in die Worte der Stimme aufgenommen, die nicht, wie in der Verklärungsgeschichte, Jesum als Gottes geliebten Sohn, auf den die Jünger hören sollen, bezeichnet, sondern nur von der Verherrlichung spricht, die ihm schon zu Theil geworden sei und noch ferner zu Theil werden werde. Doch auch so erscheint dieses Zeichen für das innige Verhältniß des Logoschristus zum Vater zu äußerlich; zwischen ihnen beiden bedarf es solchen Ansuchens von der einen, solcher Versicherung von der andern Seite nicht; nur für die Jünger und ihren noch so schwachen Glauben kann dergleichen äußere Bewährung erforderlich sein, und dieß muß Jesus hier (V. 30) ebenso ausdrücklich erklären, wie er bei der Auferweckung des Lazarus erklärt hatte, daß er nur um des umstehenden Volkes willen dem Vater für die Gewährung seiner Bitte danke.

Indem auf diese Weise im vierten Evangelium die Scenen von der Verklärung und von dem Seelenkampfe Jesu in Eins geschmolzen werden, fallen sie als besondere Geschichten weg, und bleiben mithin die Stellen, wo beide in den drei ersten Evangelien stehen, leer. Eines feierlichen Abschlusses der galiläischen Wirksamkeit Jesu, wie einen solchen die Verklärungsgeschichte in den synoptischen Evangelien macht, bedarf es im johanneischen Evangelium deßwegen nicht, weil hier der galiläische Aufenthalt Jesu dieses längere Continuum gar nicht bildet, sondern von vorneherein mit Aufenthalten in Judäa und Jerusalem wechselt. Wo aber die Synoptiker die Scene des Seelenkampfes hinstellen, zwischen das letzte Mahl und die Gefangennehmung Jesu, da konnte Jo-

hannes eine solche gar nicht brauchen. Sein Jesus darf sich nicht erst auf dem Kampfplatze Muth und Fassung erringen, sondern er muß diese auf den Kampfplatz schon mitbringen. Er muß überdieß, ehe ihn die feindliche Gewalt von den Seinigen reißt, diese, die bis dahin Kinder am Verständniß gewesen waren, in ausführlicher Mittheilung noch in die Tiefen seines Sinnes einweihen, sie insbesondere mit dem Gedanken seines Todes und der heilsamen Wirkungen desselben vertraut, sie überhaupt erst mündig, aus Schülern und Dienern zu Freunden und Mitarbeitern machen. Das ließ sich einestheils nicht erst am Oelberg, wo jeden Augenblick der feindliche Ueberfall zu erwarten war, sondern nur in der ruhigen Situation des letzten Mahles thun; anderntheils setzte es von Seiten Jesu eine Fassung voraus, die nicht mehr in's Schwanken zu bringen, in welcher er sofort fähig war, ruhig und ohne neuen Gemüthskampf der feindlichen Gewalt entgegenzuschreiten. Es mußte also der Kampf schon vorher abgemacht sein, und die entsprechende Scene, wenn auch dem ganzen Standpunkte des Evangeliums gemäß leichter und blässer gehalten, an eine frühere Stelle, vor das letzte Mahl, verlegt werden. Jeder Versuch, zwischen die Abschiedsreden Jesu vom 14. bis 17. Kapitel und das Anrücken des Verräthers mit seiner Schaar im Anfang des 18. bei Johannes den synoptischen Seelenkampf einzuschieben, ist ein Attentat nicht blos auf die sittliche Hoheit, sondern überhaupt schon auf den männlichen Ernst des Charakters Jesu. Wenn ihn hernach der bloße Gedanke an sein bevorstehendes Leiden noch einmal in einen so heftigen inneren Kampf zurückwerfen konnte, wie wir ihn in Gethsemane erblicken, so war es Großsprecherei, mindestens Mangel an Selbstkenntniß, wenn er vorher versichert hatte, die Welt und ihre Drangsale überwunden zu haben (16, 33). Augenscheinlich hat derjenige, der die johanneischen Abschiedsreden, insbesondere das hohepriesterliche Gebet Kapitel 17 componirte, ebenso wenig einen nachher noch eingetretenen Seelenkampf in Rechnung genommen, als die synoptischen Erzähler dieses Seelenkampfes ihren Jesus vorher auf der Höhe des hohenpriesterlichen Gebets stehend denken; beides sind nicht auf einander berechnete, von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfene, schlechterdings unvereinbare Darstellungen, von denen aber in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal die eine als historisch, sondern

die eine nur als naivere, die andere als mehr reflectirte und berechnete Dichtung anzusehen sind.

Daß aber auch in diesen Abschiedsreden der vierte Evangelist nur das ihm von seinen Vorgängern gelieferte Material verarbeitet und weiter gebildet hat, erhellt aus dem wiederholten Zusammentreffen dessen, was er seinen Jesus hier sprechen läßt, mit synoptischen Aussprüchen Jesu; wobei wir das für seine geistige Eigenthümlichkeit bezeichnende Gesetz beobachten können, daß, wo er die Gedanken und Aussprüche Jesu vorher durch eigenen Zusatz umgebildet, seiner eigenen Denk- und Ausdrucksweise angenähert hat, ihm deren Einfügung in den Zusammenhang der von ihm frei gebildeten Reden wohl gelingt; wo er sie dagegen in ihrer ursprünglichen Form beläßt, da hat ihre Verschiedenheit von seiner eigenen Gedankenbildung, oder seine Unfähigkeit, sich aus dieser heraus in die Denk- und Ausdrucksweise des synoptischen Jesus zu versetzen, die Wirkung, daß er dergleichen Originalaussprüche nicht selten ganz am unrechten Orte anbringt. Diese Ungeschicklichkeit, sobald es sich um Einfügung des Fremdartigen in den Zusammmenhang seiner ein- und eigenartigen Darstellung handelt, steht mit der Geschicklichkeit desselben Schriftstellers, wo er aus ganzem Holze schnitzt, so wenig im Widerspruch, daß vielmehr Eins wie das Andere mit seiner durchaus subjectiven und in diese Subjectivität vertieften Natur nothwendig gegeben ist.

Der synoptische Abschnitt, in welchen der vierte Evangelist in diesen Abschiedsreden vorzugsweise zurückgreift, ist die Instructionsrede Matth. 10. Auch die johanneischen Abschiedsreden sind ja Instructionsreden Jesu für seine Jünger, nur daß es sich hier nicht um eine Aussendung bei seinen Lebzeiten, sondern um die Uebernahme des Apostelamtes nach seinem bevorstehenden Hingang handelt. Schon bei der dem Abschiedsmahle unmittelbar vorangehenden Hellenenscene haben wir Aussprüche aus dieser Instructionsrede angewandt gefunden, indem der Spruch vom Lieben und Hassen oder Gewinnen und Verlieren des Lebens, den wir zunächst aus der Leidensverkündigung Matth. 16, 25 genommen glauben mußten, sich mit einer unwesentlichen Abweichung auch in der Instructionsrede (10, 39) findet. Aus dieser Rede war ferner, wie schon oben erwähnt wurde, dasjenige ent-

lehnt, was Jesus im vierten Evangelium beim letzten Mahle aus Anlaß der Fußwaschung sagt, daß der Knecht nicht größer als sein Herr, der Abgesandte nicht größer als der sei, der ihn abgesendet habe (Joh. 13, 16. Matth. 10, 24). Sind diese synoptischen Sprüche dem Zusammenhang der johanneischen Darstellung nicht übel eingefügt, so läßt sich nicht das Gleiche rühmen von den Worten Jesu gleichfalls aus der Instructionsrede (10, 40. Joh. 13, 20), daß in seinem Abgesandten er selbst, und in ihm derjenige, der ihn gesandt habe, aufgenommen werde, die der vierte Evangelist nach der Verkündigung des Verraths ohne andern ersichtlichen Zusammenhang anfügt, als daß er den ihm aus Matth. 10 noch weiter vorschwebenden und mit dem zuvor angeführten einige Aehnlichkeit bietenden berühmten Spruch gleichfalls noch, so gut es gehen wollte, anzubringen wünschte. Ungleich besser gelang es ihm mit dem trostreichen Spruch Jesu Matth. 10, 19 fg., daß, wenn seine Jünger zur Verantwortung gezogen werden, sie sich nicht kümmern mögen, was sie reden sollen, denn nicht sie werden die Redenden sein, sondern der Geist ihres Vaters werde in ihnen reden. Diesen Spruch macht der vierte Evangelist gewissermaßen zum Thema seiner Abschiedsreden, indem er seinen Begriff des Paraklet hineinlegt, und so den Gedanken in den verschiedensten Wendungen durchführt. Daher sind es hier nur einzelne und immer passend angebrachte Anklänge (wie Joh. 14, 26. 16, 13 u. ö.), nirgends wird der Spruch in seiner synoptischen Urgestalt eingefügt.

Einem andern Ausspruche Jesu, nicht aus der Instructionsrede, sondern aus der synoptischen Erzählung von dem Seelenkampfe, wollte der vierte Evangelist seine Urform erhalten, hat es aber nur mit dem Nachtheil zu Stande bringen können, der ihn in solchen Fällen zu verfolgen pflegt. Die muthige Aufforderung Jesu, mit welcher Matthäus (26, 46) und Marcus (14, 42) diese Scene schließen: „Auf, lasset uns gehen, siehe, der Verräther naht!“ wollte er nicht verlieren, da sie so ganz zu seinem Bestreben, das Leiden Jesu als ein freiwillig übernommenes darzustellen, stimmt. Aber die Scene vom Seelenkampfe konnte er ja, wie wir gesehen haben, nicht brauchen, und was er davon brauchen konnte, mußte er an einer früheren Stelle einfügen: so fügt er auch jenen Spruch an einer früheren Stelle ein. Das

Natürlichste wäre gewesen, ihn an den Schluß der Abschiedsreden zu stellen, als Aufforderung, den Speisesaal und die Stadt zu verlassen und an den Oelberg hinauszugehen; und daß ihm der Evangelist diese Bedeutung geben will, erhellt aus der Abänderung, daß er statt: „Auf, lasset uns gehen, der Verräther naht," Jesum ohne Erwähnung des Verräthers sagen läßt: „Auf, lasset uns von hinnen gehen" (14, 31). Aber für den Schluß seiner Abschiedsreden hatte der Evangelist ein Gebet Jesu bestimmt, worin er ihn von den bisherigen Reden an die Jünger zur Anrede an seinen himmlischen Vater aufsteigen ließ: darauf konnte in demselben Zusammenhang ohne Schwächung des Eindrucks keine Anrede an die Jünger mehr folgen; sollte der Spruch gleichwohl seine Stelle finden, so mußte es früher geschehen. Da war es dann im Grunde gleichgültig, wo es geschah; da der Aufforderung auf keinen Fall unmittelbar Folge gegeben wurde, so mochte sie angebracht werden, wo sich ein Anknüpfungspunkt darzubieten schien. Das war aber dort, wo Jesus das ihm bevorstehende Leiden als einen Angriff des Fürsten dieser Welt darstellt, der ihm jedoch nichts anhaben könne: hier schien jener muthige Aufruf passend angebracht, und dadurch die synoptische Darstellung noch gesteigert. In dieser galt er nur dem Verräther: im vierten Evangelium ist es der Teufel selbst, dem Jesus mit so hohem Muthe entgegengeht. Daß nach dieser Aufmahnung, wie wenn sie nicht gesprochen wäre, die Abschiedsreden ungehindert ihren Fortgang nehmen, ist freilich sonderbar, aber nicht sonderbarer als so Manches im vierten Evangelium.

88.

Gefangennehmung Jesu.

Während in den drei ersten Evangelien die Annäherung des Verräthers erst auf die Beendigung des Seelenkampfs und den muthigen Aufruf an die Jünger folgt, ist im vierten Evangelium, wo die Geschichte vom Seelenkampf an dieser Stelle ausfällt, das Erste, nachdem Jesus mit seinen Jüngern in dem Garten jenseits des Kidronbaches angekommen ist, das Eintreffen des Verräthers. Nach Matthäus und Marcus kommt dieser mit einem

von den Hohenpriestern und Volksältesten ausgeschickten bewaffneten Haufen, dem Lucas die Hohenpriester und Aeltesten selbst sammt den Hauptleuten der Tempelwache, Johannes aber eine Cohorte römischer Soldaten mit einem Obersten beigesellt, und da es Nacht, wenn auch Vollmondnacht, war, außer den Waffen noch Fackeln und Laternen in die Hände gibt (Matth. 26, 47 fg. Marc. 14, 43 fg. Luc. 22, 47 fg. Joh. 18, 1 fg.).

Daß Judas den Leuten, die Jesum griffen, zum Führer gedient hatte, war Ueberlieferung in der Christenheit (Apostelgeschichte 1, 16), und diese Führerschaft verstand man gemeinhin so, daß er den Schergen der jüdischen Hierarchen nicht blos den Weg zu dem Orte gezeigt habe, wo Jesus sich aufhielt, sondern auch seine ihnen noch unbekannte Person ihnen durch einen Kuß kenntlich gemacht. Von diesem Kusse hat der vierte Evangelist nichts, er läßt vielmehr das ganze Geschäft des Verräthers in der Nachweisung des dermaligen Aufenthaltsortes Jesu, von dem er daher angibt, woher ihn Judas wissen konnte, bestehen; denn sein Jesus gibt sich selbst zu erkennen. Bei den Synoptikern geht der Verräther auf Jesum zu und gibt ihm den verabredeten Kuß, worauf, nach einer vorwurfsvollen Frage an den ungetreuen Jünger, Jesus von den Häschern ergriffen wird. Bei Johannes tritt Jesus, sobald die Leute vor dem Garten oder Gartenhaus erscheinen, in göttlicher Voraussicht alles dessen, was über ihn kommen sollte, ihnen entgegen mit der Frage, wen sie suchen? und auf ihre Antwort: Jesum von Nazaret, erklärt er, daß er es sei; wozu der Evangelist, als wollte er dem Verräther seinen Kuß ausdrücklich ersparen, die Bemerkung fügt, auch Judas habe bei den Leuten gestanden, denen sich Jesus so zu erkennen gab, die mithin keiner weiteren Bezeichnung seiner Person bedurften. In diesem Unterschiede, daß nach der einen Darstellung Jesus durch einen Andern bezeichnet und seinen Feinden überliefert wird, nach der andern sich selbst zu erkennen und seinen Feinden in die Hände gibt, liegt wieder der ganze Unterschied des vierten Evangeliums von den älteren. Der Logoschristus, der von sich gesagt hatte, daß keiner sein Leben von ihm nehme, sondern er selbst es freiwillig hingebe, daß er Macht habe, es hinzugeben, aber auch, es wieder zu nehmen (Joh. 10, 8), der mußte dieß auch hier, beim Uebergang in die Gewalt seiner

Feinde, bewiesen, er durfte nicht erst abgewartet haben, bis ein Dritter sagte: Dieser ist's, sondern mußte gleich selbst gesagt haben: Ich bin's. Daß Jesus damit zugleich seine Jünger retten wollen, darin findet der Evangelist die Erfüllung, nicht, wie sonst, einer alttestamentlichen Weissagung, sondern eines Wortes von Jesu selbst, des Spruches nämlich, den er demselben in dem hohenpriesterlichen Gebet (17, 12) in geistig-moralischem Sinn in den Mund gelegt hatte, daß er von denen, die der Vater ihm gegeben (den Judas abgerechnet), keinen verloren habe; eine Doppelauffassung desselben Spruchs, die mit der ganzen Doppelsinnigkeit dieses Evangeliums auf's Beste zusammenstimmt.

Mit der Wendung, die er der Sache gibt, erreichte übrigens der vierte Evangelist noch etwas Anderes. Das in dem Judaskusse liegende: dieser ist's, konnte auf die Leute keine weitere Wirkung machen, als daß sie sofort zugriffen; trat hingegen Jesus selbst ihnen mit seinem: Ich bin's! entgegen, so war die Scene bereitet für einen jener Effecte, wie rhetorische Schriftsteller sie in der Geschichte eines Marius[1]), des Redners Antonius[2]) u. A. anzubringen liebten, wo die ausgeschickten Mörder vor dem Wort oder dem Anblick des großen Mannes die Schwerter eingesteckt haben oder davongelaufen sein sollten. Unser Evangelist geht noch weiter, er läßt auf das Wort seines Jesus die Leute nicht blos zurückweichen, sondern zu Boden fallen. Daß er dabei das: Ich bin's! dreimal wiederholt (V. 5: Jesus sprach zu ihnen: Ich bin's — V. 6: wie er nun zu ihnen sprach: Ich bin's — V. 8: ich habe euch gesagt, daß Ich es bin), deutet schon darauf hin, daß er in diese Worte einen besondern Nachdruck legt. Mit denselben Worten hatte Jesus, auf dem galiläischen See wandelnd, die zagenden Jünger beruhigt (Joh. 6, 20. vgl. Matth. 14, 27); den Glauben oder die Erkenntniß, „daß Ich es bin", stellt der johanneische Christus wiederholt als das Ziel auf, zu dem er die Seinigen führen will (8, 24. 28. 13, 19). Es ist also in dem: Ich bin's, die ganze Fülle dessen, was Christus ist, die ganze Göttlichkeit seiner Person enthalten; darum wirkt es auch, von ihm gesprochen, als übernatürliches Machtwort.

1) Vellej. Hist. Rom. II, 19, 3.
2) Valer. Max. VIII, 9, 2.

Diese Bedeutung kommt dem Ausdruck aus dem Alten Testament „Schauet“, sagt hier Jehova (5 Mos. 32, 39), „daß ich es bin, und kein Gott neben mir; ich kann tödten und beleben, ich zerschlage und ich heile, und aus meiner Hand rettet keiner.“ „Ihr seid meine Zeugen,“ spricht Jehova ein andermal (Jes. 43, 10 fg.), „daß ihr erkennet und glaubet, daß ich es bin; ... ich bin Jehova, und außer mir kein Retter.“ Das Wort ist also ursprünglich ein Gotteswort, und indem es der vierte Evangelist seinem Jesus in den Mund legt und es die Wirkung thun läßt, die sonst der Anblick Gottes oder eines andern himmlischen Wesens thut, hat er ihn auch hiedurch über den Standpunkt, den er bei den Synoptikern einnimmt, hoch emporgehoben.

Es folgt nun bei Matthäus und Marcus nach der Handanlegung der Schergen, bei Lucas und Johannes schon vorher, der Schwertschlag eines Jüngers; ein Punkt, in welchem das Fortwachsen der Sage und Dichtung wieder recht zur Anschauung kommt. Daß der unzeitige Muth eines der Begleiter Jesu den Knecht des Hohenpriesters ein Ohr gekostet, darin sind sämmtliche Evangelisten einig; aber welches von beiden Ohren es gewesen, sagen Matthäus und der ihm hier folgende Marcus nicht, erst Lucas und Johannes belehren uns, daß es das rechte war: in einer anschaulichen Scene dieser Art duldet die Sage keine Unbestimmtheit. Weiter aber erfahren wir von den beiden ersten und dem vierten Evangelisten bloß, daß der Knecht um sein Ohr gekommen, aber nicht, daß er wieder dazu gekommen; nur Lucas versichert uns, daß Jesus dasselbe durch Berührung wieder festgeheilt habe: wie konnte auch der freundliche Wunderarzt, der so manches Uebel, für das er nichts konnte, gehoben hatte, dieses, wenn auch nicht durch ihn, doch um seinetwillen zugefügte ungehoben lassen? wenn nicht etwa der Priesterknecht (dem vierten Evangelisten) des Wunders unwerth, oder das Wunder für diesen letzten Lebensabschnitt Jesu zu klein erschien. Endlich aber wissen die drei Synoptiker so wenig den Namen des Jüngers als des Knechtes anzugeben: nur Johannes weiß, daß dieser Malchus hieß, und daß jenes Petrus war. So wußte bei der Salbungsgeschichte nur er, daß die salbende Frau die bethanische Maria, ihr herzloser Tadler Judas gewesen war; er fand die Salbung dem Charakter der Maria, den Tadel dem des Verräthers ebenso

angemessen, wie er hier den Schwertschlag dem Charakter des Petrus angemessen findet. Und zwar in doppeltem Sinne: man konnte es eine muthige Handlung nennen; aber der Muth war übel angebracht und beruhte auf einem schweren Irrthum des Jüngers über die wahre Bestimmung Jesu. Daher knüpfte sich schon bei Matthäus an den Schwertschlag des ungenannten Jüngers eine tadelnde Abmahnung des Meisters; einem von Jesu ausgesprochenen Tadel aber statt eines Ungenannten gerade den Petrus in den Weg zu stellen, vorausgesetzt, daß der Tadel eine Sache betraf, die dem überlieferten Charakter des Petrus nicht widersprach, taugte ganz in den Plan des vierten Evangelisten. Um diesen Zug recht fest an den Namen des Petrus zu heften, bezeichnet er später bei der Verläugnung den Knecht, der denselben mit Jesu im Garten gesehen haben will, als einen Verwandten dessen, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte (18, 26); aber schwerlich hätte der Knecht dann blos gesagt: habe ich dich nicht im Garten mit ihm gesehen? sondern: du bist ja der Gesell, der meinem Vetter das Ohr abgehauen hat! und schwerlich würde Petrus, wenn er sich dieser Handlung bewußt war, sich in den Palast des Hohenpriesters getraut haben. Von den Tadelworten Jesu bei Matthäus nimmt der vierte Evangelist nur die Mahnung, das Schwert in die Scheide zu stecken, auf; die Drohung, daß, wer das Schwert nehme, auch durch das Schwert umkommen werde, scheint er mit der Ueberlieferung von dem Kreuzestode des Petrus (21, 18 fg.) unvereinbar gefunden zu haben; was endlich Jesus bei Matthäus von den mehr denn zwölf Engellegionen sagt, die es nur bei ihm stünde, von seinem Vater zu seiner Hülfe zu erbitten, wenn ihm nicht daran läge, die Schrift und seine Bestimmung zu erfüllen — das hatte ihn Johannes so eben thatsächlich beweisen lassen. Denn wenn nach ihm Jesus die Bewaffneten durch ein bloßes Wort zu Boden warf, sah man ja schon, es wäre ihm ein Leichtes gewesen, sich, und zwar ohne Engellegionen, durch die ihm inwohnende Gottesmacht zu retten, wenn er gewollt hätte.

Während über den Umstand, daß Jesus wie ein Räuber gegriffen wird, Matthäus und Marcus sich mit den Weissagungen „der Propheten“ trösten (vielleicht der Stelle Jes. 53, 12, die von Lucas früher, 22, 37 angeführt war), sehen sie in der Flucht

sämmtlicher Jünger ohne Zweifel die Erfüllung der Weissagung des Zacharias (13, 7), die Jesus bei Matthäus schon auf dem Hinausweg zum Oelberg in Erinnerung gebracht hatte (26, 31). Ob der Zug mit dem Jüngling, der im Schrecken das Leintuch, worein er gewickelt war, im Stiche läßt und nackt davonflieht (Marc. 14, 51 fg.), der Ueberlieferung oder der Einbildungskraft des zweiten Evangelisten angehört, oder ob eine besondere Absicht dahinter steckt, möchte schwer zu entscheiden sein.

Dritte Mythengruppe.

Verhör und Verurtheilung Jesu.

89.

Das Verhör vor dem Hohenpriester und die Verläugnung des Petrus.

Daß Jesus durch die Obrigkeiten seines eigenen Volkes, dessen messianischer Retter er werden wollte, als Verbrecher verurtheilt, dem römischen Procurator ausgeliefert, und sofort durch die Strafe des Kreuzes hingerichtet worden war, das war die furchtbare Negation, durch welche Hoffnung und Glaube seiner ersten eben diesem Volke zugehörigen Anhänger für immer vernichtet schienen. Sollten sie wiederaufleben, so konnte dieß nur dadurch geschehen, daß jene vernichtende Negation selbst wieder negirt wurde. Dieß geschah zunächst im Allgemeinen durch die Produktion des Glaubens an Jesu Auferstehung. Hatte der Tod seinem Leben ein Ende gemacht, so machte die Auferstehung seinem Tod ein Ende, der Tod war verschlungen in den Sieg. Aber das Sterben und die Qualen, unter denen es erfolgt war, die Anklage und Verurtheilung, die Schmach und Schande, die über den vermeintlichen Messias ergangen waren, blieben; sie konnten aus dem Andenken der Menschen, auch der an Jesum

gläubigen, nicht verwischt, durften daher nicht verläugnet, sondern mußten in der Vorstellung so gewendet werden, daß sie ihre verneinende Bedeutung verloren, daß sie wo möglich zu Stützen des Glaubens, die negativen Werthe zu positiven, die Schandmahle zu Ehrenzeichen wurden. Dieß konnte in verschiedener Weise geschehen, und aus diesem Gesichtspunkt haben wir die Abweichungen der evangelischen Berichte über diesen Abschnitt des Lebens Jesu zu betrachten.

In dem Zugeständniß, daß Jesus durch die jüdische Obrigkeit des Todes schuldig gesprochen worden, stimmen sämmtliche Evangelisten überein (Matth. 26, 57—27, 1. Marc. 14, 53—15, 1. Luc. 22, 54—71. Joh. 18, 12—30). Daß dabei die beiden ersten das Verhör Jesu noch in der Nacht, Lucas erst am andern Morgen vor sich gehen läßt, wo auch jene beiden den förmlichen Synedriumsbeschluß erst gefaßt werden lassen; daß im Zusammenhang damit Lucas die Verläugnungen des Petrus vor, die beiden andern nach dem Verhör Jesu erzählen, und beide Theile auch die Mißhandlungen, die Jesus während dieser Stunden erfuhr, verschieden stellen und darstellen, sind zufällige, wenigstens unerhebliche Abweichungen. Wie wird nun aber die Thatsache der Verurtheilung Jesu durch die Obrigkeit seines Landes für den Glauben unschädlich gemacht?

Für's Erste wird gesagt: sie erfolgte auf ein falsches Zeugniß hin. Matthäus und Marcus berichten, das Synedrium habe sich um falsche Zeugen bemüht, deren seien auch viele aufgetreten, aber ihr Zeugniß habe sich, wie Marcus sagt, durch gegenseitige Widersprüche als unbrauchbar erwiesen. Endlich seien, nach Matthäus ihrer zwei, mit der Angabe aufgetreten, Jesus habe gesagt, er getraue sich, den Tempel Gottes zu zerstören und binnen drei Tagen wieder (oder nach Marcus, statt des mit Händen gemachten einen andern, der nicht mit Händen gemacht sei) zu bauen. (Daß auch so ihr Zeugniß nicht zusammengestimmt habe, ist von Marcus, nachdem er den Inhalt ihrer Aussagen so eben einhellig angegeben hat, eine überapologetische Bemerkung.) Inwiefern dieses Zeugniß, das gar wohl damals vorgebracht worden sein kann, ein falsches, und was an demselben Wahres war, ist an einem früheren Orte auseinandergesetzt worden. Der dritte und vierte Evangelist gedenken eines solchen Zeugnisses hier nicht, aber beiden ist

es seinem Inhalte nach nicht unbekannt gewesen. Nach Lucas wurde etwas Aehnliches später gegen Stephanus, aber auch da als falsches Zeugniß, vorgebracht (Apostelgesch. 6, 14); Johannes ergreift die feindliche Waffe kühn an ihrer Spitze: ja, Jesus hat es wirklich gesagt, daß er diesen Tempel freilich nicht selbst zerstören, sondern, wenn sie ihn zerstören würden, in drei Tagen wieder aufrichten werde; aber damit hat er nicht, wie die blöden Juden meinten, ihren Tempel von Stein und Holz, sondern — den Tempel seines Leibes gemeint! (2, 19—22.)

Ein zweites Mittel, wodurch die urchristliche Ueberlieferung die Anklage und Verurtheilung Jesu ungültig machte, ist die geflissentlich wiederholte Angabe, daß er auf die Anfrage des Hohenpriesters wegen der falschen Zeugenaussage, wie später vor Pilatus, keine Antwort gegeben habe. (Matth. 26, 63. 27, 12. 14. Marc. 14, 61. 15, 5. Luc. 23, 9. Joh. 19, 9.) Gab Jesus keine Antwort, so erkannte er das Forum, vor das er geführt war, gar nicht als zuständig an; was aber die Hauptsache ist, er zeigte sich dadurch als jenes Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird und seinen Mund nicht aufthut, als das Schaf, das vor seinen Scheerern verstummt, d. h. als den Knecht Gottes, oder nach christlicher Auslegung den Messias, von dem der Prophet Jesaia geweissagt hatte (53, 7). Auf die Frage, ob er dieser sei, bleibt er daher die Antwort nicht schuldig, sondern erklärt sich feierlich in aller Form, mit Hinweisung auf Ps. 110, 1 und Dan. 7, 13 fg., für den Messias; und daß ihm nun dieß von dem Hohenpriester und dem Synedrium zum Todesverbrechen gemacht wird, darin lag nach christlicher Anschauung eine dritte, und zwar so zu sagen eine Selbstverneinung ihres Urtheilsspruchs. Verurtheilten sie ihn, weil er zu sein behauptet hatte, was er wirklich war, und als was er sich seitdem auf's Kräftigste erwiesen hat, so haben sie damit in der That nicht ihm, sondern sich selbst, ihrer tiefen Verblendung, ihrem verstockten Unglauben das Urtheil gesprochen.

Die Beschimpfungen und Mißhandlungen, die Jesus hierauf von der Dienerschaft oder auch von den jüdischen Würdenträgern selbst zu erleiden hatte, werden von den Evangelisten verschieden beschrieben, aber Verspottung, Schläge, Backenstreiche und Spucken in's Gesicht überall hervorgehoben; auch dieß war ja durch Jesaia in einer Stelle geweissagt, die sich messianisch deuten ließ (50, 6):

„Meinen Rücken gab ich hin den Schlagenden und meine Wange den Raufenden, mein Antlitz verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel"; auch dadurch und durch die stille Geduld, mit der er es ertrug, erwies er sich gerade als denjenigen, den seine verblendeten Feinde nicht in ihm erkennen wollten.

Die Schwachheit des vornehmsten seiner Jünger, ihn zu verläugnen, fällt ohnehin nur diesem und der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur zur Last, und wird von demselben alsbald auf's Bitterste beweint; aber auch diese Verläugnung verkehrt sich vielmehr in ein Zeugniß für die höhere Natur Jesu durch die Voraussage, die er davon gemacht und die Genauigkeit, womit der Erfolg seiner Voraussage entsprochen hat. Daß den Erzählern eben nur hieran, an dem dreimaligen Verläugnen gemäß der Vorhersage Jesu, liegt, sehen wir aus den Abweichungen, die sie sich in Bezug auf Personen, Ort und Umstände erlauben. Während dabei das zweimalige Krähen des Hahns bei Marcus als matte Künstelei erscheint, ist bei Lucas das Umblicken Jesu nach dem Jünger, als der Hahn krähte, ein wirkungsvoller Zug, der freilich geschichtlich nach Ort und Umständen ebenso unwahrscheinlich, als in seiner sagenhaften Entstehung begreiflich ist, indem, was Matthäus und nach ihm Marcus subjektiv als die durch den Hahnenschrei wach gerufene Erinnerung des Petrus an die Vorhersage Jesu darstellen, bei Lucas objektiv zu einem sein Innerstes durchdringenden Blicke Jesu geworden ist. Eine Eigenthümlichkeit, die an dieser Stelle Johannes zeigt, hängt mit einer uns schon sattsam bekannten Tendenz seines Evangeliums zusammen, und ist insbesondere ein Seitenstück zu der Wendung, die er der Erkundigung der Jünger nach dem Verräther beim Abschiedsmahle gegeben hat. Wie sich dort bei ihm die Jünger, statt unmittelbar an Jesum selbst, durch Petrus an den Lieblingsjünger als Vermittler wenden, so wird hier Petrus, den die übrigen in den Hof des hohenpriesterlichen Palastes ohne Weiteres eintreten lassen, durch den „andern Jünger", der dabei als ein Bekannter des Hohenpriesters bezeichnet wird, eingeführt; auch hier ist demnach eine Gelegenheit benützt, den Gewährsmann des Evangeliums auf Kosten des Apostelfürsten zu heben.

In der berühmten chronologischen Stelle des dritten Evangeliums (Luc. 3, 1 fg.) hatte der Verfasser des vierten für das

Jahr, in welchem der Täufer auftrat, zwei Hohepriester, Hannas und Kaiphas, gefunden, und diese selbst schon irrige oder doch ungenaue Angabe sich so wohl gemerkt, daß er den Kaiphas, wo er in der Geschichte des letzten Lebensjahres Jesu von ihm spricht, mit einem weiteren Irrthum immer nur den Hohenpriester jenes Jahres nennt (11, 49. 18, 13); als hätte er mit Hannas gewechselt, da doch, nachdem Hannas durch den römischen Procurator Valerius Gratus abgesetzt worden war, und einige Andere das hohepriesterliche Amt nur kurze Zeit bekleidet hatten, sein Schwiegersohn Joseph Kaiphas dasselbe eine Reihe von Jahren, namentlich während der ganzen Procuratur des Pontius Pilatus, verwaltete. Jenem vermeintlich andern Hohenpriester nun da, wo es für einen Hohenpriester etwas zu thun gab, beim Verhör und der Verurtheilung Jesu, wirklich etwas zu thun zu geben, lag dem späteren Evangelisten um so näher, als es ihm zugleich Gelegenheit gab, Jesum von zwei jüdischen Hohenpriestern verworfen und schlecht behandelt werden zu lassen; wie in ähnlicher Absicht Lucas Jesum umgekehrt von zwei nicht jüdisch-hierarchischen Richtern, nämlich außer von Pilatus auch noch von Herodes, unschuldig befunden werden läßt. Daß ihm über ein Verhör Jesu vor Hannas keine besondern Nachrichten zu Gebote standen, verräth sich auch darin, daß er zum Inhalte desselben, nur durch eine Frage des Hohenpriesters nach seinen Jüngern und seiner Lehre eingeleitet, die Berufung Jesu auf die Oeffentlichkeit seines Wirkens macht, welche ihm die Synoptiker schon bei seiner Gefangennehmung in den Mund legten (Matth. 26, 55. Marc. 14, 48. Luc. 22, 52 fg.). Daß er dann von dem Verhöre vor dem eigentlichen Hohenpriester, zu dem er Jesum von Hannas aus geführt werden läßt, gar nichts sagt, ist auffallend und muß so lange unbegreiflich bleiben, als man nicht bemerkt, daß er die beiden Punkte, die den älteren Evangelien zufolge bei diesem Verhöre zur Sprache gekommen waren, in seiner Art, Jesum schon von vorneherein so bedeutend wie möglich hervortreten zu lassen, vorweggenommen hatte. Für's Erste nämlich die Reden vom abzubrechenden und wieder aufzurichtenden Tempel hatte er schon dem ersten Festbesuche Jesu eingefügt (2, 19); für's Zweite die Versicherung, von jetzt an werden sie des Menschen Sohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft und kommend mit den Wolken des

Himmels, hatte im vierten Evangelium Jesus sogar schon beim Zusammentreffen mit seinen ersten Jüngern dem Nathanael in den ähnlichen Worten gegeben (1, 51), von jetzt an werden sie den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und absteigen auf des Menschen Sohn[1]). Selbst von der verdammenden Sentenz des Kaiphas kann man sagen, daß der Evangelist sie vorweggenommen hatte, nicht nur bei der Erzählung von dem Blutrathe (11, 49 fg.), sondern auch so eben wieder (18, 14), wo er mit Rückweisung auf diese Erzählung den Kaiphas als denjenigen bezeichnet hatte, der den Juden den Rath gegeben habe, es sei ersprießlich, daß Ein Mensch statt des ganzen Volks zu Grunde gehe. Es wäre nur etwa noch das von Jesu auf die Frage, ob er Christus, der Sohn Gottes sei, gesprochene Ja übrig gewesen; aber als den Judenmessias wollte der vierte Evangelist seinen Jesus sich nicht so ohne Weiteres bekennen lassen. So geht er über das Verhör bei Kaiphas mit einer summarischen Angabe weg, indem er auch die Verläugnung des Petrus im Hofe des Hannas vor sich gehen läßt, und nur mit seinem für Jesum verdammenden Ergebniß spielt jenes Verhör in die folgende Verhandlung vor Pilatus hinein.

90.

Der Tod des Verräthers.

Den Anstoß, der zum Nachtheil Jesu an der Thatsache genommen werden konnte, daß er von einem seiner Jünger in die Hände seiner Feinde geliefert worden war, hatte die urchristliche Sage, wie wir gesehen haben, von vorneherein dadurch zu beseitigen gesucht, daß sie diesen Verrath von Jesu vorhergewußt und vorherverkündigt werden, ja schon im Alten Testamente vorhergesagt sein ließ. Auch der Verläugnung Petri hatte sie durch solche Vorherverkündigung von Seiten Jesu zum Voraus den Stachel benommen; aber sie hatte es auch nachträglich noch durch die herzliche Reue, die sie den Petrus bezeigen ließ (wie er sie

1) Beidemale: ἀπάρτι ὄψεσθε —.

denn wirklich bezeigt haben mag) gethan. Eine ähnliche nachträgliche Sühne war bei dem Verrathe des Judas um so mehr erforderlich, je weiter dessen Verschuldung über die des Petrus hinausging: hier war es mit einfacher Reue nicht einmal gethan, sondern die Reue mußte zur Verzweiflung werden; ja, ob er bereute oder nicht, den Verräther mußte schlechterdings das göttliche Strafgericht ereilen.

Daß einen Verräther nach seiner That Reue anwandelt, daß er wohl auch durch eigene Hand oder durch einen Unfall um's Leben kommt, ist möglich und schon dagewesen; aber unsere Neutestamentlichen Nachrichten über den Ausgang des Judas weisen in ihrer Zwiespältigkeit nicht auf eine Thatsache, sondern auf verschiedene alttestamentliche Stellen und Vorbilder hin, die höchstens an eine, übrigens mit dem Verräther wahrscheinlich gar nicht zusammenhängende Thatsache angeknüpft worden sind. Nach Matthäus nämlich (27, 3—10) hat Judas, wie er hörte, daß Jesus verurtheilt sei (wovon man freilich nicht begreift, wie es ihn überraschen konnte), seinen Verrätherlohn im Tempel den Hohenpriestern und Aeltesten mit dem Bekenntniß, ihnen unschuldiges Blut überliefert zu haben, hingeworfen, und jene haben dann, nachdem sich Judas aus Verzweiflung erhenkt hatte, für das Geld, das sie als Blutgeld nicht in den Tempelschatz legen mochten, von einem Töpfer einen Acker zum Begräbniß für Fremde gekauft, der, wie der Evangelist sagt, um des daran haftenden Blutes Jesu willen bis auf seine Zeiten Blutacker genannt worden sei. Nach der Apostelgeschichte hingegen, wo aus Anlaß der Wiederbesetzung seiner Stelle im Apostelcollegium Petrus von dem Ende des Verräthers spricht (1, 16—20), hatte er seinen Sündenlohn nicht zurückgegeben, sondern selbst noch für denselben, unbekannt von wem, ein Grundstück sich erworben, auf welchem er aber in Kurzem, nicht durch Selbstmord, sondern durch einen jähen Sturz [1]), der ihm den Leib bersten machte, geendet hatte; ein Unfall, der in ganz Jerusalem bekannt geworden, dem Grundstück den Namen Blutland, hier also von dem Blute des Verrä-

1) Luther freilich übersetzt das πρηνὴς γενόμενος Apostelgesch. 1, 18, wie das ἀπήγξατο Matth. 27, 5, durch „sich erhenket"; was ein offenbarer Fehler ist.

thers, zuwege brachte. Diesen beiden Erzählungen ist nichts gemein, als der plötzliche Tod des Judas und der Name eines Grundstücks bei Jerusalem; wovon das Erstere, daß es mit dem Verräther nicht gut geendet haben könne, ein Postulat des christlichen Bewußtseins war, ob man geschichtlich etwas davon wußte oder nicht: das Andere, daß ein Grundstück jenes Namens bei Jerusalem gewesen, möglich ist, aber es braucht den Verräther nichts angegangen zu haben, die christliche Sage konnte auch so das Blutland mit dem Blutmenschen in Verbindung bringen.

Was nun näher die Erzählung bei Matthäus betrifft, so ist vor Allem der Tod durch den Strick, wie sie den Judas endigen läßt, der alttestamentliche Verräthertod. Von Ahitophel, dem ungetreuen Rathe David's, der diesen Ahnherrn des Messias an Absalom verrathen hatte, heißt es (2 Sam. 17, 23): „Er stand auf, ging hin .. und erhenkte sich", ganz wie von Judas: „Er entwich, ging hin und erhenkte sich." Das that freilich Ahitophel nicht aus Reue, sondern weil er sah, daß sein verrätherischer aber kluger Rath nicht befolgt worden war; er hatte den David verderben wollen, und sah nun sein eigenes Verderben voraus, dem er durch Selbstmord zuvorkam. Judas sah den Davidssohn durch ihn in's Verderben gestürzt, und dieß stürzte ihn in Verzweiflung.

Diese ist übrigens nach der Erzählung des Matthäus nicht das Erste, sondern es geht ihr ein Act der Reue, die Zurückgabe des Verrätherlohns mit dem Bekenntniß der Schuld, voran. Auch die Reue des Judas war etwas, das man christlicherseits vorausgesetzt haben wird, ob man geschichtlich davon wußte oder nicht; und daß sie sich im Hinwerfen des Lohns in den Tempel geäußert habe, glaubte man in einer Prophetenstelle zu finden. Matthäus citirt den Jeremia, aber was er anführt, ist aus Zacharia (11, 13), und das Versehen des Evangelisten rührt daher, daß ihn der Töpfer, von dem in der Stelle, so wie er sie übersetzte, die Rede ist, an das berühmte Töpferorakel bei Jeremia, (18, 1 fg.) erinnerte. In dem Orakel des Zacharia bestellt Jehova den Propheten zum Hirten des Volks, der aber, des undankbaren Amtes bald überdrüssig, seinen Lohn oder seine Entlassung fordert. Man gibt ihm dreißig Sekel Silbers, und Jehova heißt ihn den herrlichen Werth, dessen er (Jehova in seinem Stellvertreter) von dem Volke werthgeachtet worden, in den Schatz werfen; worauf

der Prophet die dreißig Sekel nimmt und sie in das Haus Jehova's in den Schatz wirft. Hatte nun Judas für seinen Verrath wirklich dreißig Silberlinge erhalten, so drang sich freilich die Herbeiziehung dieser Stelle von selbst auf; ich glaube aber, daß sie sich ohnedieß schon aufdrang, und die dreißig Silberlinge für den Verräther eben aus dieser Stelle genommen sind. Ein schmählich geringer Preis, dessen ein gottgesandter Hirte, und in letzter Beziehung Jehova selbst, von dem undankbaren Volke werth geschätzt worden, mußte an den verhältnißmäßig in jedem Fall geringen Preis erinnern, für welchen der beste und getreueste Hirte der Schafe (Hebr, 13, 20. 1 Petr. 2, 25) von seinem Verräther verkauft worden war; und fand sich jener Preis in der Prophetenstelle auf dreißig Silbersekel festgestellt, so ist sie und keine historische Kunde die Quelle, aus deren Vollmacht — wohlgemerkt nur Matthäus, der die Stelle anführt und dabei mit der griechischen Uebersetzung derselben merkwürdigerweise auch im Worte seiner Erzählung zusammentrifft[1]), den Verrätherlohn des Judas auf jene Summe festgesetzt hat. Der Unterschied ist freilich nicht zu übersehen, daß, was in der Prophetenstelle ein Lohn, in der evangelischen Erzählung ein Kaufpreis ist, mithin, während dort nur zwei Parteien, die Miether und der Gemiethete, hier drei, der Verkäufer, der Käufer und der Verkaufte, sich finden; dort der Gemiethete den Lohn, hier aber nicht der Verkaufte, sondern der Verkaufende den Preis erhält. Wenn es daher dort weiter heißt, der Gemiethete und so schlecht Belohnte, d. h. der Prophet, habe auf Jehova's Geheiß seinen Lohn, die dreißig Silberlinge, in den Tempel geworfen, so konnte dieß hier nicht der Verkaufte, sondern nur der Verkäufer, d. h. der Verräther thun, denn der hatte ja die Silberlinge erhalten; auf diesen angewendet aber gab der Zug einen trefflichen Beweis seiner Reue, sofern das empfangene Geld in den Tempel werfen so viel war, als es den Hütern des Tempels, den Hohenpriestern und Aeltesten, von denen er es als Preis seines Verrathes empfangen hatte, vor die Füße werfen.

---

1) Zach. 11, 12 nach der Uebersetzung der LXX.: *καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου, τριάκοντα ἀργυροῦς.* Matth. 26, 15: *καὶ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.*

Nun erzählt aber Matthäus, die Hohenpriester haben das von Judas ihnen zurückgestellte Geld als Blutgeld nicht in den Tempelschatz werfen mögen, sondern haben dafür einen Töpferacker gekauft, und gerade hiefür beruft er sich auf die Weissagung des Propheten. Woher nun der Evangelist den Acker nimmt, werden wir vielleicht später finden; den Töpfer aber nahm er gleichfalls aus der Prophetenstelle, nur nicht aus deren wirklichem Sinne, sondern aus einem alten Mißverstande. Wohin nach Jehova's Geheiß der Prophet seinen schlichten Lohn werfen sollte und warf, das ist im hebräischen Texte mit einem Worte angegeben, das mit den Vocalzeichen, die ihm gewöhnlich untergesetzt werden, einen Töpfer bedeuten müßte, so aber geradezu sinnlos wäre, mit andern Vocalzeichen aber den Schatz bedeuten kann, und so ohne Zweifel zu nehmen ist. Doch der evangelische Erzähler hielt sich an die gewöhnliche Lesart mit ihrem Töpfer. Nun heißt es aber in der Stelle des Propheten, er habe die dreißig Silberlinge in das Gotteshaus geworfen, worauf dann als nähere Bestimmung das Wort folgt, das wir mit Schatz übersetzen, der sich im Tempel befand, der Evangelist aber mit Töpfer, dergleichen sich keiner daselbst befand. Das Hinwerfen in den Tempel kann also mit dem Hinwerfen vor den Töpfer nicht dasselbe gewesen sein, und so hat der Evangelist zwei Acte daraus gemacht, die er sogar verschiedenen Personen zutheilte. Wer nämlich die Silberlinge in den Tempel warf, das war nach ihm der Verräther; wer sie aber dem Töpfer brachte, das waren die Hohenpriester, die das Blutgeld nicht in ihrem Schatze haben wollten. Warum brachten sie aber das Geld dem Töpfer? Als Kaufpreis für ein Grundstück, das sie zum Begräbnißplatz für Fremde von ihm erwarben, an dem aber von dem Gelde, wofür es erworben worden, der Name Blutacker kleben blieb.

Dieses Grundstück kann der Evangelist nicht aus der Stelle des Zacharia genommen haben, wo von einem solchen keine Spur ist; dagegen erinnert es uns an die Erzählung der Apostelgeschichte von dem Ende des Verräthers, die, im übrigen so abweichend, doch darin mit der des Matthäus zusammenstimmt, daß auch sie von einem Grundstück spricht, das aber der Verräther noch selbst, und nicht als Begräbnißplatz für Fremde, sondern für seine eigenen Zwecke, auch nicht gerade von einem

Töpfer erkauft habe. Woher dem Urheber dieser Erzählung das Grundstück gekommen, ist nun leicht zu sehen, denn er gesteht es selbst. Er findet nämlich in dem Umstande, daß der Verräther unmittelbar nach dem Ankauf desselben seinen Tod fand, die Erfüllung der Weissagung Ps. 69, 26: „Ihr Gehöfte soll wüste werden, und keiner sei, der darin wohne". Es ist dieß einer jener angeblich davidischen Leidenspsalmen, die in der Christenheit frühzeitig auf die Leiden des Davidssohns bezogen wurden. Aus ihm (V. 22) ist der Essig mit Galle genommen, womit Jesus am Kreuze getränkt worden sein soll, und eine andere Stelle desselben (V. 10) wird im vierten Evangelium als erfüllt in der von Jesu vorgenommenen Tempelreinigung angeführt (2, 17). Die Strafen, die darin den Feinden des Redenden angedroht werden, ließen bei messianischer Fassung des Psalms eine Deutung auf Jesu Widersacher überhaupt, die ihm feindliche Partei unter dem jüdischen Volke, im besondersten Sinne jedoch auf denjenigen, der sich an ihm am schwersten versündigt hatte, den Verräther, zu. Sollte aber dessen Grundstück verödet werden, so mußte er erst ein solches haben, und woher wird er es gehabt haben, als eben von dem Lohne seines Verraths, der sich jetzt durch die Verödung des dafür erkauften Grundstücks an ihm rächte? War aber sein Gehöfte verödet und unbewohnt, so mußte er, der Bewohner, gestorben sein. Daß sie ausgelöscht werden aus dem Buche des Lebens, war ja in demselben Psalm (V. 29) den Widersachern angewünscht, und in einem andern von dem Verfasser der Apostelgeschichte bei dieser Gelegenheit gleichfalls angeführten Psalm (109, 8) hieß es: „Seiner Tage seien wenige!" Daß aber des Verräthers früher Tod kein natürlicher sein durfte, verstand sich theils von selbst, theils lag es in dem gleichen Psalm angekündigt, der sein Grundstück mit Verödung bedrohte. Durch ihren eigenen Tisch, war den Widersachern angewünscht (V. 23), mögen sie zu Falle kommen; ganz wie es nun in der Apostelgeschichte von Judas heißt, er sei jählings herabgestürzt und habe, vermuthlich weil er sich vorher an seinem Tische von dem Verräthersolde recht dick gemästet, aus dem geborstenen Leibe alle Eingeweide ausgeschüttet.

Daß dem Verräther der Leib in's Ungeheure angeschwollen, war eine uralte, schon von Papias aufgezeichnete Ueberlieferung

in der Christenheit [1]). Er habe nicht mehr durchgekonnt, wo ein Wagen durchkommen konnte, und daraus machte ein Anderer (so wachsen dergleichen Legenden), ein ihm begegnender Wagen habe ihn zerquetscht, so daß seine Eingeweide herausgetreten seien. Als Ursache dieser Dicke bezeichnete man die Wassersucht, und ließ insbesondere den Kopf und die Augenlider des Verräthers in dem Grade anschwellen, daß er nicht mehr aus den Augen sehen konnte. Hier könnte das Erblinden Ausmalung, die Wassersucht Motivirung des Aufschwellens, wie dieses Motivirung des Platzens sein; lesen wir jedoch in einem der Psalmen, auf welche der Verfasser der Apostelgeschichte für das Schicksal des Judas sich beruft, gegen den Widersacher die Worte (109, 18): „Der Fluch dringe wie Wasser in sein Inneres und wie Oel in sein Gebein", so haben wir die Wassersucht, wie in den Worten des andern Psalms (69, 24): „Dunkel seien ihre Augen, daß sie nicht sehen", die Erblindung alttestamentlich vorgezeichnet.

Konnte sich so die zwiefache Ueberlieferung über das Ende des Verräthers in der ältesten Christenheit bilden, ohne daß man etwas Geschichtliches darüber wußte, so fragt sich nur noch, ob nicht das Grundstück, in dessen Ankauf und Benennung im Volksmunde beide sonst so abweichende Berichte zusammenstimmen, als etwas Geschichtliches anzusehen ist. Doch nur in der Angabe, daß es bei Jerusalem ein Grundstück, Blutland oder Blutacker genannt, gegeben habe, stimmen die Berichte wirklich zusammen; während in der Art, es mit Judas und seinem Verrath in Verbindung zu bringen, jeder seinen eigenen Weg geht. Gekauft läßt es der eine von Judas selbst, der andere von den Hohenpriestern, benannt aber der eine von dem daran klebenden Blute Jesu, der andere von dem darauf ausgeschütteten Blute des Verräthers werden. Es hat also das Band zwischen dem Verräther und dem Acker keine Haltbarkeit, sondern der Acker bleibt für sich, d. h. es mag ein Grundstück, das, der Himmel weiß woher, jenen Namen trug, vielleicht auch einmal zum Fremdenbegräbniß diente, bei Jerusalem gegeben haben: dieses Grundstück mit der schau-

1) Die Stellen sind angeführt in meinem Leben Jesu, kritisch bearbeitet, II, S. 490 fg., Anm. 19 und 20.

derhaften Benennung nahmen die Christen für ihren Verräther in Anspruch, aber die Art, es mit ihm in Zusammenhang zu bringen, stand nicht fest; dem Urheber der Erzählung in der Apostelgeschichte erschien er als das verödete Besitzthum des Verräthers, während der Verfasser des ersten Evangeliums darin das Object sah, wofür dem Töpfer das von dem Verräther zurückgegebene Blutgeld bezahlt worden sei. Dabei braucht man nicht einmal anzunehmen, der Acker sei etwa durch seinen Lehmboden der Beziehung auf den Töpfer entgegengekommen; es war genug, daß er durch die Benennung Blutacker der Beziehung auf den Verräther entgegenkam, mit dem ja der Töpfer durch das falsch ausgelegte Orakel des Zacharias im Zusammenhang stand.

91.

Das Verhör vor Pilatus und Herodes.

Als die eigentlichen Feinde des jungen Christenthums erschienen bis zu den Zeiten der Zerstörung Jerusalems und weiter hinaus, also während der Erzählungsstoff unserer synoptischen Evangelien sich bildete, die altgläubigen Juden; wogegen Römer und Griechen sich theils zwar gleichgültig, theils doch aber auch empfänglich, jedenfalls, locale und vorübergehende Anstöße, wie die neronische Christenverfolgung, abgerechnet, duldsam erwiesen. Bis zur Abfassungszeit des vierten Evangeliums aber hatten sich zwar die Zusammenstöße mit der römischen Staatsgewalt gemehrt, wurden jedoch unendlich überwogen von der Ausdehnung, welche mittlerweile die Heidenbekehrung gewonnen hatte, in Folge deren nun die griechisch-römische Welt als das eigentliche Feld für die Ausbreitung des Christenthums, die Juden aber immer mehr als ein verstockter und verworfener Haufe betrachtet wurden. Da nun am Schlusse seines Lebens Jesus mit beiden Mächten, dem Judenthum und dem Heidenthum, der Hierarchie seines eigenen und der Staatsmacht des römischen Volkes in Berührung gekommen war, so ist es natürlich, daß die Stimmungen, die zur Zeit der Abfassung der verschiedenen Evangelien nach beiden Seiten hin

in der Christenheit und in einzelnen Kreisen derselben herrschten, sich auch in der Darstellung dieses Abschnitts der Lebensgeschichte Jesu werden kund gegeben haben.

Daß Jesus auf Befehl des römischen Procurators hingerichtet worden, ist gewiß[1]); daß er diesem selbst unmittelbar durch sein Wirken Anstoß gegeben hätte, ist ohne Spur; es hat also alle Wahrscheinlichkeit, daß, wie unsere Evangelien es darstellen, die jüdischen Obern, da ihnen das Recht über Leben und Tod von den Römern abgenommen war, den römischen Procurator dadurch für ihre Absicht zu gewinnen suchten, daß sie den Mann, den sie aus hierarchischen Gründen verderben wollten, dem Römer politisch verdächtig machten. Möglich gemacht war es durch den politischen Charakter der jüdischen Messiasidee. Diese Idee hatte sich Jesus zwar nur zögernd und mit Ablehnung der politischen Seite angeeignet; allein von dieser Ablehnung hatte das Volk, und selbst seine Jünger, bis dahin um so weniger Notiz genommen, je unverständlicher sie ihnen war; um so leichter konnten die jüdischen Obern dem Pilatus den Anhang, den Jesus unter dem Volke fand, den Zulauf zu seinen Vorträgen, die Huldigungen, die ihm bei seinem Einzug in die Hauptstadt zu Theil geworden waren, in politisch gefährlichem Lichte darstellen. So weit hat also die evangelische Darstellung alle historische Wahrscheinlichkeit für sich.

Aber lieh ihnen Pilatus einmal den Arm, so wird dieß die Folge davon gewesen sein, daß sie ihn entweder von der Gefährlichkeit Jesu wirklich überzeugt hatten, oder daß er selbst überzeugt war, sein Vortheil erheische es, dießmal den jüdischen Volksleitern den Willen zu thun. Im ersteren Falle kann er wohl etwa von Anfang an der Schuld Jesu gezweifelt, aber nicht bis an's Ende die Ueberzeugung von seiner Unschuld gehabt, im zweiten wird er diese Ueberzeugung wenigstens nicht öffentlich ausgesprochen haben, sofern er ja dadurch sich ohne Noth in ein schlechtes Licht gesetzt und durch die Gehässigkeit gegen die jüdischen Obern, die darin lag, seinem Zweck, ihren Dank zu verdienen, entgegengehandelt hätte. So wahrscheinlich also die evangelische Darstellung in Betreff der Art ist, wie die jüdischen Hierarchen den römischen

---

1) Tac. Annal. XV, 44.

Procurator für sich zu gewinnen wußten, so unwahrscheinlich ist sie in Betreff alles dessen, was sie den Pilatus reden oder thun läßt, um seine Ueberzeugung von der Unschuld Jesu recht laut und feierlich an den Tag zu legen. Und da wir während des Zeitraums der Entstehung unserer Evangelien beobachten, wie sich die Christenheit immer mehr von dem Judenthum mit Widerwillen ab-, der Heidenwelt aber mit Hoffnung zuwendet, so liegt uns die Quelle offen, woraus hier das Unhistorische in die evangelischen Darstellungen eingeflossen ist.

Wenn in den zwei ersten Evangelien Pilatus, als Jesus vor ihn gebracht war, diesem alsbald die Frage vorlegt, ob er der König der Juden sei? so ist dieß ganz in der Ordnung, sofern wir nur voraussetzen, daß eben darin die von beiden Evangelisten erst nachträglich erwähnten Anschuldigungen der jüdischen Obern bestanden hatten; welche daher Lucas geschickter, und mit richtiger Erläuterung die politische Seite der Messiasidee hervorkehrend, in der Angabe voranschickt, die Juden haben Jesum vor Pilatus beschuldigt, daß er das Volk verführe und von der Steuerzahlung an den Kaiser abhalte. Wenn nun freilich auf diese Beschuldigung der jüdischen Obern Jesus schwieg, auf jene Frage der Procurators aber nur das einsilbige: du sagst es, ohne nähere Erklärung zur Antwort gab, so konnte das als Erfüllung der Weissagung von dem stummduldenden Lamme wohl die Christen erbauen, aber schwerlich den Römer zu Gunsten Jesu stimmen, wie doch der Erfolg gewesen sein soll. Und auch Christen der Folgezeit konnten bei dieser Gelegenheit eine Aeußerung Jesu über seine Stellung zu der politischen Seite der Messiasidee erwarten, wie sie daher der vierte Evangelist hier einzuflechten nicht versäumt.

Ueberhaupt hat dieser die ganze Scene vor Pilatus mit besonderer Sorgfalt ausgeführt. Schon dadurch, daß er, um auf das Passahmahl als etwas erst Bevorstehendes hinzuweisen, die Juden nicht in das Prätorium treten, wohl aber Jesum in dasselbe geführt werden läßt, daß also der Procurator, wenn er Jesum befragen will, hinein, wenn er aber mit den Juden verhandeln will, wieder heraustritt und zuletzt auch Jesum mit herausbringt, gewinnt die Scene etwas Dramatisches, um nicht zu sagen Theatralisches; während freilich auf die Frage, wer denn dem Evan-

gelisten, der mit seinen Volksgenossen draußen stand, die Verhandlungen zwischen Jesus und Pilatus im Innern des Prätoriums berichtet haben soll, die Antwort beinahe zur Unmöglichkeit wird. Gleich Anfangs will hier die Darstellung des vierten Evangelisten gleichsam die Exposition des folgenden Gerichtsdrama geben. Wie die Juden ihm den Angeklagten hineingeschickt haben, tritt Pilatus heraus, und fragt nach der Beschuldigung, die sie gegen denselben vorbringen. Ihre bis zur Ungereimtheit ungebärdige Antwort, wenn der Mann kein Uebelthäter wäre, würden sie ihn dem Procurator nicht überliefert haben, erklärt sich nur daraus, daß durch dieselbe die Aufforderung des Pilatus herbeigeführt werden sollte, ihn nach ihrem Gesetze zu richten, und dadurch ihre zur Exposition nothwendige Erwiderung, daß sie das Recht, Verbrecher hinzurichten, nicht besitzen. Diese Notiz beizubringen, ist dem Evangelisten deßwegen wichtig, weil nur in Folge dieses Umstandes die Vorhersage Jesu in Betreff seines Todes, daß dieser in einer Erhöhung von der Erde bestehen werde (12, 32. 8, 28), sich erfüllen konnte, sofern im jüdischen Strafrecht die Kreuzigung nicht vorkam, für ein Vergehen aber, wie das Jesu vorgeworfene, die jüdische Strafe eher in Steinigung bestanden haben würde (3 Mos. 24, 16. 23). Wenn er nun aber hierauf den Pilatus zu Jesu hineingehen und demselben wörtlich gleichlautend, aber auch ebenso abgebrochen wie bei den Synoptikern, die Frage vorlegen läßt, ob er der König der Juden sei? so weiß man trotz aller vorangeschickten Exposition doch nicht, woher Pilatus diese Frage genommen haben soll, da ihm ja die Juden nicht gesagt hatten, was ihre Beschuldigung gegen Jesum sei; es bricht also die bisherige Exposition, die auf die Incompetenz der Juden zur Todesstrafe, also auf die Motivirung der Kreuzigung zielte, hier ab, und fängt eine neue an, welche die Auseinandersetzung der überweltlichen Natur des Reichs und der Königswürde Jesu zum Zwecke hat und in die Frage des Pilatus: was ist Wahrheit? ausläuft. Jesus hatte gesagt, er sei ein König, insofern er dazu geboren und in die Welt gekommen sei, der Wahrheit Zeugniß zu geben. Darauf fragt Pilatus: Was ist Wahrheit? wie früher einmal, als Jesus vor der Erhöhung des Menschensohns sprach, die Juden gefragt hatten: Wer ist dieser Menschensohn? (12, 32. vgl. 8, 28) also eine jener Miß- und Unverstands-

fragen, durch welche das vierte Evangelium die Erhabenheit der Gedanken und Aussprüche seines Christus in's Licht zu stellen liebt; wie denn der Begriff der „Wahrheit“ ebenso zu den speciell johanneischen, als der des Menschensohns zu den allgemein christlichen Grundbegriffen gehört.

Wenn nun nach dieser Unterredung der vierte Evangelist den Pilatus hinaustreten und den Juden erklären läßt, an dem Angeklagten keine Schuld zu finden, so muß man zugestehen, daß dieß hier wenigstens besser motivirt ist, als bei Lucas, wo es rein unbegreiflich bleibt, wie Pilatus, nachdem Jesus außer dem trockenen: du sagst es, jede weitere Auskunft abgelehnt hatte, die Ueberzeugung von seiner Schuldlosigkeit aussprechen konnte. Die ausdrückliche Unschuldserklärung übrigens hat Johannes an dieser Stelle selbst den Worten nach aus Lucas genommen[1]); denn die beiden ersten Evangelisten haben eine solche hier noch nicht, und in dieser Form überhaupt nicht. Sondern bei ihnen tritt nun die Episode mit Barabbas ein, die Johannes auf jene Unschuldserklärung, Lucas auf eine weitere Zwischenscene folgen läßt, und die wir, so festgewurzelt wie wir sie in der urchristlichen Ueberlieferung finden, im Allgemeinen als geschichtlich werden nehmen dürfen. Ob aber Pilatus, wie die Evangelisten es darstellen, die Festgewohnheit der Losgebung eines Gefangenen als Appellation von der fanatischen Priesterschaft an das unbefangene Volk zu benutzen, und diesem durch die Gegenüberstellung eines Räubers und Mörders die Losbittung Jesu um so näher zu legen beabsichtigt, und ob er dieß so angelegentlich in wiederholten Vorstellungen gethan habe, ist freilich eine andere Frage. Und daß er, nachdem ihm dieser Versuch fehlgeschlagen war, mittelst der improvisirten Scene der Händewaschung die Unschuld Jesu feierlich bezeugt, sich von dem Blute „dieses Gerechten“ losgesagt und die Verantwortung dafür den Juden anheimgegeben haben soll, dieß wird an Undenkbarkeit nur von dem Andern übertroffen, daß nun das versammelte Judenvolk diese Verantwortung ebenso feierlich übernommen, die Schuld an dem Blute Jesu ausdrücklich sich und seinen Kindern aufgeladen haben soll. Diese dem ersten

1) Luc. 23, 4: *οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ.* Joh. 18, 38: *ἐγὼ οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ.*

Evangelium eigenthümliche Darstellung ist augenscheinlich ganz aus dem späteren christlichen Bewußtsein heraus gemacht, das in dem furchtbaren Ausgang des jüdischen Staates und Volkes die an den Kindern vollzogene Strafe für das von den Vätern vergossene Blut Jesu sah, sein eigenes Interesse aber, die Unschuld seines Christus gleichsam officiell bezeugt zu wissen, dem Pilatus unterschob, dem an einem jüdischen Schwärmer, wofür er Jesum im besten Falle hielt, unmöglich so viel liegen konnte, daß er, wenn er nicht rathsam fand, ihn zu retten, durch eine so feierliche Erklärung seiner Unschuld seine eigene Schwäche und Feigheit an den Pranger gestellt haben sollte.

Gewissermaßen motivirt hat übrigens der erste Evangelist dieses Interesse des Pilatus an Jesu durch einen ihm gleichfalls eigenthümlichen Zug, durch die Warnung nämlich, die er demselben, während er eben auf dem Richtstuhl saß, von seiner Gattin zugehen läßt, sich gegen diesen Gerechten ja nichts zu Schulden kommen zu lassen, da sie in der vergangenen Nacht im Traume seinetwegen viel gelitten habe. Wer denkt bei diesem warnenden Traume der Claudia Procula, wie die Legende die Gattin des Pilatus bald benannte[1]), nicht an den angeblichen Traum der Calpurnia, Cäsar's Gattin, in der Nacht vor seiner Ermordung[2]), und ihre an den Gemahl gestellte Bitte, selbigen Tag nicht auszugehen; und wer wäre nicht im Stande, aus diesem allgemeinen Zeitgeschmack auf der einen, und dem persönlichen Geschmack an eingebungsvollen Träumen, den man an dem Evangelisten schon von der Kindheitsgeschichte her kennt, auf der andern Seite sich ein Urtheil über diese Erzählung desselben zu bilden.

Diese beiden Erzählungen, von der Händewaschung des Pilatus und dem Traum seiner Gemahlin, hat der kürzende Marcus einfach übergangen, während Lucas und Johannes sie durch andere Züge von ähnlicher Wirkung zu ersetzen suchen. Lucas hat schon vor der Diversion mit Barabbas, gleich nach der Erklärung des Pilatus, an dem schweigenden Angeklagten keine Schuld zu finden, eine Geschichte (23, 6—15), mit der er ebenso allein steht,

1) S. das Evangel. Nicodemi und dazu Thilo im Codex apocr. N. T. I, 522.

2) Sueton. Julius, 18. Vellejus, II, 57.

wie Matthäus mit der von der Händewaschung: die Geschichte von der Abführung Jesu zu Herodes. Er knüpft sie dadurch an, daß er nach jener Unschuldserklärung die Juden ihre Anklagen gegen Jesus mit der näheren Bestimmung aufrecht erhalten läßt, daß derselbe von Galiläa bis in die Hauptstadt Judäa's das Volk aufwiegle; worauf Pilatus Galiläa auffaßt, und den Galiläer seinem Landesherrn, dem während des Festes gleichfalls in Jerusalem anwesenden Tetrarchen Herodes Antipas, zusendet. Auf diese Erzählung hat Lucas schon früher vorbereitet. Da wo er noch während des Wirkens Jesu in Galiläa der Aufmerksamkeit gedenkt, die Herodes Jesu des Gerüchts von seinen Wunderthaten wegen zugewendet, schloß er mit der ihm eigenthümlichen Bemerkung, Herodes habe gewünscht, ihn zu sehen (9, 9). Auf diesen Wunsch weist jetzt die Freude zurück, die der Fürst empfindet, ihn endlich vor sich zu haben; und wie es damals die Wunder gewesen waren, um deren Willen er ihn zu sehen wünschte, so hofft er auch jetzt, er werde irgend ein Zeichen von ihm zu sehen bekommen. Da aber sein Wunsch nicht in Erfüllung geht, indem Jesus allen Fragen des Herodes, wie allen Anklagen der ihm zur Seite gebliebenen Hohenpriester und Schriftgelehrten gegenüber in der Rolle des Schweigens beharrt, wendet sich der getäuschte Fürst mit seinen Trabanten zum Spotte, und schickt endlich den Angeklagten in einem Prachtgewand an Pilatus zurück. An und für sich enthält diese Erzählung nichts, was nicht so geschehen sein könnte. Daß Lucas mit ihr allein steht, beweist auch für sich noch nicht, daß sie unhistorisch ist. Es kommt aber hinzu, daß sie eigentlich gar keinen eigenen Inhalt hat. Von den Fragen oder einem Urtheilsspruch des Herodes wird nichts angegeben, und die Verhöhnung sammt dem Prachtgewand ist nur von der späteren Stelle nach dem Richterspruche des Pilatus heraufgenommen, wo die beiden andern Synoptiker sie haben, wo dann aber bei Lucas diese Züge fehlen. Endlich merkt man so gar deutlich die Absicht, der die Erzählung dient, und wird dadurch mißtrauisch gegen ihre Geschichtlichkeit. Als Jesus von Herodes zu ihm zurückgebracht ist, beruft sich Pilatus für sein früheres Urtheil darauf, daß nun auch Herodes so wenig wie er eine todeswürdige Schuld an ihm gefunden habe. Von zwei Richtern, und zwar solchen, die sonst nicht für ihn eingenommen heißen konnten, sollte die

Unschuld Jesu bezeugt worden sein, von denen der eine ein Heide, der andere zwar ein Jude, aber doch kein Pfaffe war: wie auf der Gegenseite der vierte Evangelist Jesum nicht blos von einem, sondern von beiden jüdischen Oberpfaffen verworfen werden läßt.

Doch auch in anderer Art noch sucht der dritte Evangelist das Gewicht, das von Seiten des römischen Procurator in die Schale der Unschuld Jesu gelegt worden sein soll, zu verstärken. Während laut der Erzählung der beiden ersten Evangelisten nach dem Fehlschlagen des Versuchs mit Barabbas Pilatus Jesum geißeln und sofort zur Kreuzigung abführen läßt (Matth. 27, 26. Marc. 15, 15), während also hier die Geißelung nach römischer Sitte nur als vorangehendes Accidens der Kreuzigung erscheint, soll nach Lucas der Procurator sie an der Stelle der Kreuzigung, als die leichtere Strafe, womit er Jesu die schwerere zu ersparen hoffte, wiederholt angeboten, die Juden aber sein Anerbieten zurückgewiesen und auf der Hinrichtung Jesu bestanden haben (23, 16. 22 fg.). Wäre uns das Motiv dieser von Lucas beliebten Abweichung für sich noch nicht klar, so müßte es uns aus der Vergleichung des vierten Evangeliums verständlich werden, wo Pilatus das, was er bei Lucas blos anbietet, vollstrecken, Jesum wirklich geißeln läßt (19, 1), doch nicht wie bei Matthäus und Marcus als Einleitung zur Kreuzigung, sondern zur Abwendung derselben, d. h. um durch den mitleidswerthen Anblick des Gegeißelten die harten Judenherzen zum Abstehen von ihrer Forderung der Todesstrafe zu vermögen. Deßwegen zieht der Evangelist auch die Verspottung durch die Soldaten, die Ausschmückung mit Purpurmantel und Dornenkranz hieher; Vorgänge, welche die beiden ersten Evangelisten zwar auch auf die Geißelung, aber als Jesus bereits von dem Procurator preisgegeben ist, folgen lassen, während sie bei Johannes dienen sollen, das Erbarmungswürdige des Anblicks Jesu zu verstärken, und dadurch womöglich das Aeußerste von ihm abzuwenden. Indem Pilatus den so Zugerichteten den Juden noch einmal mit den Worten vorführt: Siehe, welch ein Mensch! und sie, auch dadurch ungerührt, auf dem Verlangen seiner Kreuzigung beharren, hat einerseits Pilatus alles Mögliche gethan, Jesum zu retten, und andererseits seine jüdischen Widersacher eine Hartherzigkeit gezeigt, wie sie in der Schilderung keines andern Evangeliums zu Tage tritt.

Während bei sämmtlichen Synoptikern nach dem Fehlschlagen der Diversion mit Barabbas Pilatus nachgibt und Jesum zur Kreuzigung abführen heißt, entsteht für den vierten Evangelisten dadurch, daß er denselben auch jetzt noch in dem Bestreben, Jesum zu retten, beharren läßt, die Aufgabe zu zeigen, wie es die jüdischen Hierarchen angegriffen haben, ihn doch noch umzustimmen (19, 6—16); wodurch zugleich der Proceß seines Widerstands verlängert und die schlaue Hartnäckigkeit der Juden noch weiter veranschaulicht wird. Zunächst erhält das Bestreben des Pilatus, Jesum zu retten, einen neuen Antrieb durch die Angabe seiner Widersacher, Jesus habe sich für den Sohn Gottes ausgegeben; worin die Juden ein todeswürdiges Verbrechen sehen, während den Heiden dabei eine wenn auch noch so dunkle Ahnung des wirklichen Thatbestands durchschauert haben soll. Dazu kommt dann die Hinweisung Jesu auf die höhere Macht, ohne welche, der Procurator keine Gewalt über ihn hätte (vgl. Röm. 13, 1), eine Erinnerung an höhere Verantwortung, die seine Bedenklichkeit nur vermehren kann. Nun aber spielen die Juden ihre letzte kräftigste Karte aus, indem sie, an die anfängliche Verhandlung über das Königthum Jesu anknüpfend, die Abneigung des Pilatus, den vorgeblichen Judenkönig zu verurtheilen, als Untreue gegen den Kaiser darstellen. Nachdem also der Procurator lange aus guten Gründen dem Andringen der Juden Widerstand geleistet, ist es zuletzt die schlechteste Triebfeder des persönlichen Interesses, der er nachgibt, und zwar wider sein besseres Wissen nachgibt, da er aus der früheren Verhandlung mit Jesu wohl wissen muß, daß dieser nur in einem solchen Sinne König sein wollte, der ihn mit dem Kaiser in keine Collision bringen konnte. Gewiß ist hier der Hergang der Verurtheilung Jesu ganz so dargestellt, wie es den Empfindungen der späteren Christenheit, aber schwerlich so, wie es der Wirklichkeit entsprach; denn so wie er hienach gehandelt haben soll, könnte Pilatus nur aus einem tieferen Antheil an Jesu heraus gehandelt haben, von dem man nicht einsieht, woher er dem Römer hätte kommen sollen, wohl aber, wie der Evangelist dazu kommen konnte, ihn demselben aus seinem christlichen Bewußtsein heraus zu leihen.

Vierte Mythengruppe.

Kreuzigung, Tod und Begräbniß Jesu.

92.

Die Kreuzigung.

Daß Jesus am Kreuze geendet, den schmachvollsten Verbrechertod erlitten hatte, damit war er nach herkömmlich jüdischen Begriffen jedes Anspruchs auf die Anerkennung als Messias verlustig geworden. Die Jünger und diejenigen aus den Juden, die sich durch sie zum Glauben an Jesum führen ließen, bildeten ihre altjüdischen Vorstellungen nach jener Thatsache um, indem sie das Merkmal des Leidens als eines stellvertretenden, des gewaltsamen Todes als eines sühnenden Opfertodes, in ihren Messiasbegriff aufnahmen. Dieß war innerhalb des jüdischen Vorstellungskreises nur dadurch möglich, daß in den Schriften des Alten Testaments Stellen nachgewiesen wurden, worin von Leiden und gewaltsamem Sterben des Messias die Rede zu sein schien. Dergleichen waren zwar in Wirklichkeit keine vorhanden; aber theils der collective Knecht Jehova's bei Jesaia, theils einzelne Fromme, waren vielfältig leidend, gequält bis zum Tode und scheinbar gottverlassen dargestellt, und in solchen Stellen den Messias zu finden, war bei dem Zustande der Schriftauslegung unter den damaligen Juden die leichteste Sache von der Welt. Stellte sich nun in der Zeit, als man anfing, bis er in den Himmelswolken wiederkäme, einstweilen auf das vergangene Erdenleben des Messias Jesus zurückzublicken, dem evangelischen Erzähler die Aufgabe, auch von dem Anstößigsten, das jenen betroffen hatte, seiner Kreuzigung, einen Bericht zu geben, so war es natürlich, daß er dabei jene alttestamentlichen Stellen fest im Sinne behielt, und Zug für Zug darauf hinwies, wie mit all der Schmach und dem Leiden, das hier Jesum traf, ihm doch nichts Anderes begegnet sei, als wovon längst im Alten Testament vorhergesagt war, daß es dem Messias

begegnen werde, nichts mithin, was nicht in den göttlichen Plan, das Volk Israel und alle Gläubigen durch das Leiden und den Tod des Messias zu retten, gehörte. Zum Voraus werden wir demnach in der Beschreibung, welche uns die Evangelisten von dem Hergang bei der Kreuzigung Jesu machen (Matth. 27, 32—56. Marc. 15, 21—41. Luc. 23, 26—49. Joh. 19, 17—30), ein Gemisch von geschichtlicher Erinnerung und von Umbildung nach den vermeintlichen Weissagungen des Alten Testaments erwarten.

Den ersten Zug der evangelischen Erzählung, daß bei der Hinausführung Jesu sein Kreuz einem Manne aus Cyrene, Namens Simon, der nach Marcus und Lucas eben vom Felde heimkam, aufgeladen worden (Matth. 27, 32. Marc. 15, 21. Luc. 23, 26), kann uns gegen die Zusammenstimmung der drei ersten Evangelisten das Schweigen oder vielmehr der Widerspruch des vierten, der in der Angabe liegt, daß Jesus sein Kreuz selbst getragen habe (19, 17), an und für sich noch nicht zweifelhaft machen; denn wir können uns recht wohl denken, wie ihm die Darstellung der Synoptiker als eine Entstellung erscheinen konnte, die er zu entfernen für seine Pflicht halten mußte. Was ließ sich auch von seinem Standpunkte aus Verkehrteres denken, als dem Lamm Gottes, das der Welt Sünde trug (1, 29), demjenigen, der als Stellvertreter für die Menschheit Leiden und Kreuzestod auf sich genommen hatte, beim Hinaustragen des Kreuzes selbst wieder einen Stellvertreter unterzuschieben? Warum nicht auch vollends beim Tode? wie der Gnostiker Basilides gelehrt haben soll, Simon sei an Jesu Statt gekreuzigt worden[1]). Fort also mit diesem falschen Stellvertreter, mochte der Evangelist denken, und Jesum als denjenigen dargestellt, der, wie unsere Schmerzen, so auch sein Kreuz selbst getragen hat! Ist so mittelst des johanneischen Berichts der synoptische nicht zu erschüttern, so findet man sich doch durch den Einblick in das Motiv der johanneischen Darstellung auf einen Standpunkt gestellt, wo die Frage entsteht, ob nicht am Ende auch schon die synoptische einem ähnlichen dogmatischen Motiv ihre Entstehung verdanken könnte? Das Kreuz Christi war, nachdem man einmal den ersten Anstoß desselben überwunden hatte, bald das Grundsymbol des Christenthums

1) Iren. adv. haer., I, 24, 4.

geworden. Christi Kreuz auf sich nehmen, hieß sein Beispiel nachahmen, und die Aufforderung dazu wurde ihm selbst mit den Worten in den Mund gelegt (Matth. 16, 24): „Wenn einer mir nachkommen will, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir." Dergleichen Bilderreden tragen immer den Reiz in sich, einmal auch eigentlich, als wirklicher äußerer Vorgang, gefaßt zu werden; eigentlich aber konnte Jesu sein Kreuz nur damals nachgetragen worden sein, als er zur Richtstätte ging; einen solchen Urkreuzträger hier aufzustellen, der, wenn auch von Andern dazu gepreßt, dieß doch nach der Vorschrift Jesu in der Bergrede (Matth. 5, 41) nicht ablehnte, sondern das Kreuz auf sich nahm, und es, wie Lucas sagt, Jesu nachtrug, lag der urchristlichen Phantasie gewiß nicht ferne. Ebenso nahe lag es ihr freilich, wenn, was gar wohl geschehen sein kann, das Kreuz Christi wirklich durch einen Andern an die Richtstätte gebracht worden ist, eben um jener symbolischen Bedeutung willen diesen Zug sammt dem Namen des Mannes recht festzuhalten; und die Uebereinstimmung der drei Synoptiker nicht nur in dem Namen, sondern auch in der Angabe der Heimath des Kreuzträgers wird sich immer für die letztere Annahme verwerthen lassen.

Etwas Weiteres, das während des Hingangs zum Richtplatz vorgefallen, weiß nur Lucas zu berichten, daß nämlich Jesu viel Volks und insbesondere Weiber nachgefolgt seien, die sein Schicksal bejammert haben; er aber habe die Töchter Jerusalems vielmehr über sich selbst und ihre Kinder weinen geheißen, der schrecklichen Tage wegen, die in Kurzem über die Stadt hereinbrechen würden (Luc. 23, 27—31). Die Zerstörung Jerusalems als Strafe für die Verschuldung seiner Bewohner an Jesu darzustellen, ist zwar sämmtlichen Synoptikern gemein, tritt aber besonders als die Richtung des Lucas hervor. So läßt er, und er allein, Jesum bei der Annäherung zu der Stadt über sie weinen, daß sie durch ihre Verblendung das Unheil der Belagerung und Zerstörung über sich und ihre Kinder heraufführe (19, 41—44). Das Gegenstück zu dieser Scene ist nun, daß die Töchter Jerusalems den der Hinrichtung entgegengehenden Jesus bejammern zu müssen meinen, da sie doch mehr Ursache hätten, über sich selbst zu weinen. Die Züge, womit dabei Lucas Jesum das künftige Schicksal Jerusalems zeichnen läßt, nimmt er einerseits aus der großen

eschatologischen Rede, wo auch bei ihm wie bei den andern Synoptikern Jesus sagt (21, 23): „Wehe aber den Schwangern und den Säugenden in jenen Tagen!“ wie hier: „Es werden Tage kommen, wo sie sprechen werden: „Glücklich die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren haben, und die Brüste, die nicht gesäugt haben“; der Wunsch aber, den sie alsdann aussprechen werden, daß die Berge auf sie fallen, die Hügel sie bedecken möchten, ist fast wörtlich aus Hos. 10, 8 entlehnt.

Nach Jesu Ankunft am Richtplatze ist den beiden ersten Evangelisten nichts wichtiger, als zu zeigen, wie zwei alttestamentliche Weissagungen an ihm in Erfüllung gegangen seien. Erst habe man ihm Essig mit Galle vermischt angeboten, sagt Matthäus ohne Arges (V. 34), und wenn er hinzusetzt, nachdem Jesus es gekostet, habe er es nicht trinken mögen, so wundert uns das weniger, als daß man ihm so etwas angeboten haben soll. Dem Marcus muß es auch unglaublich erschienen sein, daher macht er aus dem Essig mit Galle Wein mit Myrrhen (V. 23), und gewinnt damit eine Anknüpfung an die jüdische Gewohnheit, hinzurichtende Missethäter durch Gewürzwein vorher zu betäuben [1]). Möglich, daß er damit das Richtige getroffen, daß Jesu wirklich solcher Wein geboten, von ihm jedoch, weil er nicht betäubt sein wollte, ausgeschlagen worden wäre; dieses Thatsächliche hätte dann aber der zweite Evangelist nur errathen, denn was ihm bei Matthäus vorlag, war überhaupt nichts Thatsächliches, sondern lediglich ein prophetischer Zug aus dem einen der beiden Psalmen, die, nächst dem Abschnitt Jes. 53, gleichsam das Programm bilden, wornach die ganze Kreuzigungsgeschichte in unsern Evangelien angelegt ist. Die beiden Psalmen 22 und 69 galten in der ältesten Christenheit, wie wir schon wiederholt zu bemerken hatten, freilich durchaus irrigerweise, als Weissagungen auf die Leiden des Messias, und so werden nun, soweit sie nicht schon früher verwendet worden sind, hier bei der Kreuzigung vollends alle Züge derselben, die nur irgend zu der Situation taugen, in Anwendung gebracht. Ein solcher Zug ist der Durst und seine Stillung durch ein unliebliches Getränk. „Meine Zunge klebt

1) S. die Nachweisung in meinem Leben Jesu, kritisch bearbeitet II, S. 514, Anm. 15.

an meinem Gaumen", klagt der Verfasser des einen Psalms (22, 16); der des andern (69, 22) sagt: „Sie thun in meine Speise Galle, und für meinen Durst tränken sie mich mit Essig." Statt in die Speise, wovon bei der Kreuzigung nicht die Rede sein konnte, mischte Matthäus die Galle in den Trank, und bringt so den Essig mit Galle heraus, den er Jesu vor der Kreuzigung reichen läßt, vielleicht weil er wußte, daß da bisweilen ein betäubender Mischtrank gereicht wurde; während erst Marcus die Beschreibung mit der Sitte vollends in Einklang bringt.

Da jedoch die Galle immer Schwierigkeit machte, so hatte eine andere Vorstellungsweise sich nur an den Essig gehalten, der dem Psalm gemäß dem Messias Jesus in seinem Leiden mußte gereicht worden sein. Hier bot sich dann zur geschichtlichen Anknüpfung der Essig dar, den, unter Wasser gemischt, die römischen Krieger auf Feldzügen und andern Expeditionen zu trinken bekamen, den also wohl auch damals die zur Kreuzigung commandirten Soldaten zur Hand gehabt haben werden. Da aber mit dem Essig der Psalmstelle zufolge der Messias getränkt werden soll „für seinen Durst", oder als nach dem andern Psalm die Zunge ihm am Gaumen klebte, so verschob die Vorstellungsweise, die sich mit Weglassung der Galle ausschließlich an den Essig hielt, die Tränkung mit demselben auf einen späteren Zeitpunkt, wo das längere Hängen am Kreuze den Durst stärker erregt haben mochte. Dabei läßt Lucas, eben im Gedanken an den Soldatentrank, Jesu den Essig von den Soldaten zum Spotte dargereicht werden (V. 36); während Johannes, und zwar ganz am Ende vor dem Verscheiden Jesu, einige von den Umstehenden, wie es scheint, in guter Absicht, einen Schwamm in Essig tauchen und auf einem Ysopstengel ihm zum Munde führen läßt (V. 29). Dem hat er zum deutlichen Beleg, woher er die Notiz genommen, die weitere vorausgeschickt; damit die Schrift erfüllet würde, habe Jesus gesprochen: Ich dürste, womit nur die Erfüllung der schon genannten Psalmstelle gemeint sein kann. Neben dieser späteren Tränkung mit bloßem Essig haben nun der dritte und der vierte Evangelist davon, daß Jesu gleich Anfangs Essig und Galle oder Myrrhenwein angeboten, aber von ihm ausgeschlagen worden, nichts; wogegen Matthäus und Marcus, ganz in ihrer Art, wie bei der Speisungsgeschichte, um nichts umkommen zu lassen, die

Geschichte von der Essigtränkung in beiden Formen, die sie angenommen hatte, ihren Evangelien einverleibt haben. Die zweite lassen schon sie wie Johannes mittelst eines Schwamms geschehen; eine Zusammenstimmung in einem nicht aus dem Psalm genommenen Zuge, worin man die Spur einer geschichtlichen Kunde, ebenso gut aber auch nur eines Gebrauchs bei Gekreuzigten, sehen kann. Dagegen erinnert der Ysopstengel, den nur Johannes, d. h. derjenige Evangelist hat, der in dem gekreuzigten Jesus das wahre Passahlamm sieht, an die mosaische Verordnung über das Blut dieses Lammes, in welcher gleichfalls der Ysop eine Rolle spielt (2 Mos. 12, 22).

Nach einer kurzen Erwähnung der mittlerweile vollzogenen Kreuzigung eilen nun die beiden ersten Evangelisten zu dem zweiten an Jesu erfüllten Zug aus jenen Leidenspsalmen, den auch die beiden andern Evangelisten sich nicht entgehen lassen (Matth. 27, 35. Marc. 15, 24. Luc. 23, 34. Joh. 19, 23 fg.). Der Unglücksmann des 22. Psalms hatte nämlich unter Anderem geklagt (V. 19): „Sie theilen meine Kleider unter sich, und über mein Gewand werfen sie das Loos." Auch dieser Zug kann bei Jesu möglicherweise zugetroffen sein, da nach römischem Rechte die Kleidungsstücke der Hingerichteten als Spolien den Vollstreckern des Urtheils zufielen. Allein daß die Evangelisten auch hier nicht aus einer historischen Nachricht, sondern lediglich aus der Psalmstelle geschöpft haben, wenn diese gleich nur von dem vierten ausdrücklich angeführt wird, erhellt daraus, daß jeder von ihnen die Sache genau so darstellt, wie er die Psalmstelle verstand. Wer sie recht verstand, der wußte, daß sie in ihrer zweiten Hälfte weder von einer andern Handlung, noch von einem andern Gegenstande sprach, als in der ersten, sondern, was in der ersten Hälfte gesagt war, in der zweiten nur näher bestimmt wurde. So verstanden die Stelle die drei Synoptiker, besonders deutlich Matthäus, und so erzählt er denn, die Soldaten haben die Kleider Jesu unter sich getheilt, indem sie das Loos warfen, was Marcus dahin erläutert, sie haben geloost, welches Stück ein jeder bekommen sollte. Dagegen verstand der vierte Evangelist die Stelle falsch, als spräche sie zuerst von einem Vertheilen der Kleider, und dann von einem Loosen um das Gewand, als zwei verschiedenen Handlungen an zwei verschiedenen Gegenständen,

und demzufolge erzählt er, erst haben die Soldaten (deren Zahl er auf vier bestimmt) die übrigen Kleider, d. h. die Oberkleider, ohne Anwendung des Looses unter sich vertheilt, hierauf aber um das Unterkleid (das versteht er unter dem „Gewand" der Psalmstelle), weil sie es weder ohne Weiteres einem zutheilen, noch das ungenähte Kleidungsstück durch Zerschneiden verderben wollten, das Loos geworfen. Also ganz wie oben bei der Prophetenstelle von dem Esel und den Eselsfüllen; nur daß hier Matthäus und Johannes die Rollen tauschen, der Mißverstand dießmal ebenso auf Seiten des letzteren ist, wie er in dem früheren Falle auf Seiten des ersteren gewesen war. Ob der vierte Evangelist diese Wendung zugleich in der Absicht genommen, um mit dem ungenähten Leibrocke Christi wie mit dem unzerrissenen Netze (21, 11) die Einheit der Kirche, der Einen Heerde unter dem Einen Hirten (10, 16), anzudeuten, ist eine Vermuthung, die sich nur als Frage hinstellen läßt.

Einen besonderen Trost mußte es dem gläubigen Erzähler der Kreuzigung Jesu gewähren, daß gerade dasjenige, was diese Geschichte dem christlichen Bewußtsein so schmerzlich machte, die Schmach und der Hohn gegen den gekreuzigten Messias, die sich daran knüpften, im Alten Testament, wie man es nun verstehen lernte, so bestimmt vorhergesagt war. In jenem Leidenspsalm (22, 8) hieß es ja schon: „Wer mich siehet, spottet mein, verzieht die Lippen, schüttelt das Haupt"; was Wunder, wenn jetzt, wie die Synoptiker erzählen (Matth. V. 39 fg. Marc. V. 29 fg. Luc. V. 35 fg.), die Vorübergehenden, oder das zuschauende Volk sammt den Aeltesten, den gekreuzigten Jesus verspotteten und die Köpfe über ihn schüttelten. Auch ihre Spottreden gibt Matthäus zum Theil in genauer Zusammenstimmung mit der Psalmstelle an: „Er hat auf Gott vertraut, der rette ihn nun, wenn er Lust an ihm hat"; ganz wie es im Psalm nach der griechischen Uebersetzung hieß (V. 9): „Er hat auf Gott gehofft, der rette ihn nun, da er Lust an ihm hat." Nun sind freilich die so Redenden im Psalm als Stiere, Hunde, Löwen und Büffel, d. h. als übermächtige Gottlose bezeichnet; so treffend es also von dem Evangelisten ist, ihre Reden den jüdischen Widersachern Jesu, den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, in den Mund zu legen, so wenig läßt sich denken, daß diese schriftkundigen Männer in

der That jene Psalmworte gebraucht haben sollten, von denen sie sich erinnern mußten, daß sie Reden von Gottlosen waren. Eher könnten sie jene Reden wirklich geführt haben, die nicht aus dem Psalm genommen sind, sondern sich auf die besondern Verhältnisse Jesu beziehen: wie der Spott darüber, daß er, der Andere gerettet, nun sich selbst nicht retten könne, und die Aufforderung, der vorgebliche Gottessohn und König Israels, der mächtige Zerstörer und Wiedererbauer des Tempels, möge nun seine höhere Natur durch Herabsteigen vom Kreuze beurkunden.

Im Zusammenhang mit dieser Erwähnung des Judenkönigs in den Spottreden erst der Hohenpriester und Schriftgelehrten, dann der Soldaten bei Gelegenheit der Essigtränkung, kommt Lucas auf die Ueberschrift des Kreuzes zu sprechen (23, 38; die übrigen Evangelisten hatten ihrer schon früher gedacht, Matth. 27, 37. Marc. 15, 26. Joh. 19, 19—22), deren Hauptinhalt ja eben die Bezeichnung Jesu als des Judenkönigs bildete. Schon Lucas, wie dann auch Johannes, hebt hervor, daß diese Inschrift in drei Sprachen, griechisch, römisch und hebräisch, geschrieben gewesen; beide, der Pauliner, wie der Verfasser des Geistesevangeliums, sehen darin die Vorbedeutung davon, wie das Wort von diesem vermeintlichen Judenkönig weit über den Kreis des Judenthums hinaus in der Griechen- und Römerwelt Verbreitung finden werde. Und der Letztere gibt überdieß der Benennung Jesu als Judenkönigs eine Wendung, daß aller Spott, der sich daran knüpfen konnte, für die Christen unschädlich, allein auf die Juden zurückfallen mußte. Sie fanden sich, erzählt Johannes, durch diese Benennung eines Gekreuzigten gekränkt und baten den Procurator um Abänderung; aber indem dieser auf dem beharrte, was er geschrieben, bleibt es also dabei, daß die Juden ihren König gekreuzigt haben, der Gekreuzigte aber eben darum kein Judenkönig mehr, sondern der Gottessohn und Weltheiland ist, als welchen die Christen der tieferen johanneischen Weihe ihn erkennen.

Was Matthäus und Marcus erst verspätet nachbringen, erwähnen Lucas und Johannes gleich Anfangs, daß nämlich mit Jesu zwei Verbrecher, nach den beiden ersten Evangelisten Räuber, und zwar so gekreuzigt worden seien, daß er die Mittelstelle zwischen beiden einnahm (Matth. V. 38. Marc. V. 27 fg. Luc. V. 32 fg. Joh. V. 18). Dazu liest man bei Marcus als erfüllt

durch diesen Umstand die Weissagung angezogen (Jes. 53, 12): „Er ward unter die Uebelthäter gerechnet.“ Dieselbe Stelle hatte bei Lucas (22, 37) Jesus selbst am Schlusse des letzten Mahles als eine solche angeführt, die noch an ihm in Erfüllung gehen müsse, darin nämlich, daß er demnächst wie ein Uebelthäter werde gefangen genommen werden. Marcus, oder wer seinem Evangelium diesen Vers einschob (denn die Aechtheit desselben ist zweifelhaft) sah darin noch bestimmter eine Weissagung auf die Kreuzigung Jesu zwischen zwei Verbrechern; eine Beziehung, die aber in der Stelle, sogar für die willkürlichste Auslegung, so wenig angedeutet ist, daß man den Zug von den beiden Mitgekreuzigten nicht wohl als einen solchen betrachten kann, der nur aus dieser Prophetenstelle herausgesponnen wäre. Sondern er mag historisch, den Evangelisten aber auch dieser vermeintlich prophetischen Beziehung wegen willkommen gewesen sein. Auch wird er alsbald von ihnen, von jedem in seiner Art, weiter verwendet. Matthäus und Marcus lassen die beiden Schächer in den allgemeinen Schmähchor, der um den gekreuzigten Messias erschallt, einstimmen; Lucas mit feinerem Ohr weiß beider Stimmen zu unterscheiden. Nur der Eine hat wirklich eingestimmt und Jesum schmähend aufgefordert, wenn er der Messias sei, sich und sie beide zu retten; aber der Andere, besser gesinnt, hat es ihm verwiesen, hat nicht blos Jesu Unschuld anerkannt, sondern ihn auch gebeten, wenn er in seinem Reiche, mithin als Messias, wiederkomme, seiner zu gedenken (V. 39 fg.). Daß nun, was Jesus bis dahin vergeblich sich bemüht hatte, seinen Jüngern begreiflich zu machen, die Lehre von einem leidenden und sterbenden Messias, ein mit ihm ohne Zweifel jetzt zum erstenmal in Berührung gekommener Verbrecher ohne vorangegangene Belehrung von seiner Seite begriffen haben sollte, ist ebenso undenkbar, als das Motiv von selbst einleuchtet, das den Verfasser des dritten Evangeliums oder seinen Gewährsmann bewogen hat, den Zug mit den beiden Mitgekreuzigten in dieser Art weiter auszubilden. Hatte in der Lästerung durch einen verurtheilten Verbrecher die Schmach des gekreuzigten Messias ihren tiefsten Punkt erreicht, so lag hierin von selbst der Reiz, eben aus der tiefsten Erniedrigung ihm eine neue Verherrlichung hervorgehen zu lassen. Und besonders für einen Schriftsteller, bei dem auch sonst der allgemeine evangelische

Zug der Sünderfreundschaft eine besondere Ausbildung gefunden hat. Daß der Missethäter am Kreuze sich bekehrt und gläubig wird, während die selbstgerechten Hohenpriester und Aeltesten verstockt bleiben, war ja ganz im Sinne des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, der Erzählung von der salbenden Sünderin. Daher hielt sich der dritte Evangelist insoweit zwar an die hergebrachte Darstellung, daß er den einen der beiden Verbrecher in seiner schmähenden Rolle beließ, stellte ihm aber den andern als reuigen, gläubigen und von Jesu begnadigten Sünder gegenüber, wodurch er zugleich einen an und für sich schon wirksamen Contrast gewann. Daß dabei Lucas in den beiden Schächern das entgegengesetzte Verhalten der Juden und der Heiden zum Christenthum, den hartnäckigen Unglauben der einen, den bußfertigen, heilsbegierigen Glauben der andern habe vorbilden wollen, diese scharfsinnige Vermuthung von Schwegler[1]) ist wieder eine von denen, die man nicht vergessen, aber auch nicht fest ergreifen und als Ergebniß sicherstellen kann.

93.

Die Kreuzesworte.

Mit der Antwort Jesu an den bußfertigen Schächer haben wir eines seiner Worte am Kreuze berührt, deren man herkömmlich sieben zählt. So viele nämlich kommen heraus, wenn man die Berichte sämmtlicher Evangelisten zusammennimmt. Aber für sich allein hat keiner so viele, sondern Matthäus und Marcus jeder nur eins, und zwar beide dasselbe; Lucas drei, aber andere als jene beiden; Johanes ebenso viel, aber wiederum solche, von denen seine sämmtlichen Vorgänger nichts wissen. Und könnten wir die einzelnen Evangelisten jetzt noch fragen, so wissen wir zwar nicht, was die beiden ersten zu den Kreuzesworten der bei-

1) Das nachapostolische Zeitalter, I, 50. Vgl. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 512. Volkmar, Die Religion Jesu. S. 332.

den übrigen sagen möchten; von dem dritten aber ist es wahrscheinlich und von dem vierten außer Zweifel, daß er das Wort, das die beiden ersten dem gekreuzigten Christus in den Mund legen, mit Protest von der Hand gewiesen haben würde.

Dieses Wort ist nämlich das bekannte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" das beide Evangelisten zugleich in der aramäischen Ursprache wiedergeben, um das Mißverständniß mit Elias begreiflich zu machen, das sie daran sich knüpfen lassen (Matth. V. 46 fg. Marc. V. 34 fg.). Bekanntlich bilden diese Worte den Anfang des 22. Psalms, und da ist es auf dem Standpunkte der beiden ersten Evangelisten ganz in der Ordnung, nachdem eine Reihe von objectiven Zügen dieses Leidenspsalms als erfüllt an dem gekreuzigten Jesus nachgewiesen ist, daß den einleitenden Vers desselben, der die subjective Stimmung des darin Redenden ausspricht, nun Jesus selbst in den Mund nimmt, und damit sein ganzes jetziges Leiden für die Erfüllung der in dem Psalm enthaltenen Weissagung erklärt. So stellte sich die Sache den beiden ersten Evangelisten dar, bei denen die Jesu in den Mund gelegte Stelle nicht viel mehr als ein Citat ist; aber sehen wir nun auf Jesum und auf die Stimmung, deren Ausdruck jene Worte, wenn er sie gesprochen, gewesen sein müßten, so bedarf es nicht allein bei dem Gottmenschen der Kirchenlehre höchst abenteuerlicher Voraussetzungen, um in ihm ein Gefühl der Gottverlassenheit denkbar zu machen[1]), sondern auch wir auf unserem rein menschlichen Standpunkte würden der geistigen und sittlichen Hoheit Jesu zu nahe zu treten fürchten, wenn wir selbst in diesem Augenblicke des tiefsten Leidens ein solches Gefühl in ihm voraussetzen wollten. Denn es läge darin, daß er an sich und seinem Werke und an seinem eigenen bisherigen Verständniß beider jetzt irre geworden wäre, da er sonst gerade in dem Ausgang, der ihn jetzt persönlich betroffen hatte, den rechten und von ihm längst vorhergesehenen Weg zum Triumph seiner Sache erkennen mußte. Schon dem dritten Evangelisten stand, bei seiner höheren Vorstellung von Christo, jenes Wort nicht mehr an, und vielleicht hat er eben deßwegen den Seelenkampf in Gethsemane verstärkt, damit in jener Scene alle Schwachheit

1) Vgl. mein Leben Jesu, kritisch bearbeitet, II, 429 fg.

abgethan, und für alles Folgende nur Fassung und Hoheit übrig sei. Dem vierten Evangelisten war umgekehrt schon die Scene in Gethsemane unerträglich; eine Seelenerschütterung, bei der jedoch keinen Augenblick die mit Gott einige Fassung verloren ging, war das Aeußerste, was er für seinen Logoschristus denkbar fand; vollends aber ein Gefühl von Gottverlassenheit war durch den Begriff desselben schlechthin ausgeschlossen.

Jene hohe Fassung nun, die im tiefsten eigenen Leiden, weit entfernt, sich selbst zu verlieren, noch Mitgefühl für Andere, und sogar für die Urheber des Leidens, übrig hat, läßt der dritte Evangelist seinen Jesus gleich in dem ersten Worte bethätigen, das er ihn, wie es scheint, während er an das Kreuz geschlagen wurde, sprechen läßt: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun" (23, 34); ein Wort, das nicht blos mit dem Gebot der Feindesliebe, sondern überhaupt mit jener Alles umfassenden, Alles zum Besten kehrenden Liebesstimmung im Einklang ist, die sich uns oben als die Grundstimmung Jesu dargestellt hat, wenn auch nicht unberücksichtigt bleiben darf, daß der Evangelist hier ohne Zweifel an Jesu verwirklicht zeigen wollte, was Jesaia von dem Knecht Jehova's gesagt hatte, daß er, eben während er, zu den Uebelthätern gezählt, die Sünden Vieler trug, „für die Uebelthäter sich (bei Gott) verwendet" (Jes. 53, 12). Eine ähnliche Fassung bekundet das zweite der Kreuzesworte bei Lucas, die Versicherung an den gläubigen Schächer, daß derselbe selbst noch vor seiner messianischen Wiederkunft, noch heute mit ihm im Paradiese sein solle (V. 43). In dem dritten und letzten denkt der Gekreuzigte zwar an sich, aber es ist recht im Gegensatz gegen die Klage über Gottverlassenheit ein Wort der vertrauensvollsten Hingebung unmittelbar vor dem Verscheiden: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist" (V. 46). Ein ähnliches Gebet wie eine ähnliche Fürbitte für seine Mörder hat Lucas auch dem Stephanus, den er überhaupt in verschiedener Hinsicht als Nachbild Jesu darstellt, in den Mund gelegt (Apostelgeschichte 7, 58 fg.); genommen aber sind die Worte aus Psalm 31, 6, und zwar wörtlich nach der griechischen Uebersetzung.

Der vierte Evangelist hat, was ihm der dritte als die letzten Worte gab, als Formel zur Bezeichnung seines Todes verwendet, indem er ihn das Haupt neigen und seinen Geist (dem

Vater) übergeben läßt, nachdem er vorher gesprochen hatte: „Es ist vollbracht“ (19, 30). Eben weil dieß das letzte Wort Jesu sein sollte, mußte dem Uebergeben des Geistes eine andere Wendung als bei Lucas gegeben werden; aber warum sollte denn jenes das letzte Wort Jesu sein? Schon dem vorletzten seiner Kreuzesworte, dem Wort: „mich dürstet“, gab der vierte Evangelist die Einleitung, Jesus habe das gesprochen, da er wußte, daß nun Alles vollendet sei, damit auch vollends die Schriftstelle vom Durst und der Essigtränkung an ihm erfüllt würde (V. 28 fg.). Also die Vollendung seines Werkes, die von Jesu zwar schon in seinem hohenpriesterlichen Gebet (17, 4) angekündigt, aber jetzt erst in der Wirklichkeit vorhanden war, auf der einen, und die vollständige Erfüllung der auf ihn zielenden Weissagungen auf der andern Seite war es, die Johannes den sterbenden Jesus aussprechen lassen wollte; vielleicht auch dieß in Anknüpfung an die Darstellung bei Lucas, wo Jesus, wie schon angeführt, vor dem Hinausgang an den Oelberg gesagt hatte, auch die Weissagung Jes. 53, 12 müsse, wie Alles, was von ihm geschrieben sei, jetzt noch an ihm in Erfüllung gehen (22, 37). Dieses Hinweisen auf erfüllte Schriftstellen ist aber bei Johannes etwas Anderes als bei Matthäus; die Erfüllung der Weissagungen an Jesu ist ja, wie wir eben an dieser Stelle sehen, zugleich die Vollendung seines Werks, die Lösung der Aufgabe des menschgewordenen Logos, womit sein Erdewallen ein Ende hat und seine Herrlichkeit beginnt, an die Stelle seines beschränkten menschlichen Wirkens die Sendung des Paraklets tritt.

Während die bisher betrachteten beiden Kreuzesworte bei Johannes mit Umständen zusammenhängen, deren auch die übrigen Evangelisten gedenken, bezieht sich das dritte, oder der Zeitfolge nach erste, auf eine Situation, von welcher außer ihm kein anderer Berichterstatter etwas weiß. Nach Matthäus (27, 55 fg.) und Marc. (15, 40 fg.) schaute der Kreuzigung nur eine Anzahl Weiber zu, die galiläischen Begleiterinnen Jesu nämlich, worunter Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus und Joses, und die Mutter der Söhne Zebedäi, oder bei Marcus Salome, namhaft gemacht werden; die Zwölfe denken sie sich wohl von ihrer bei der Gefangennehmung Jesu ergriffenen Flucht noch nicht wieder gesammelt, wenn sie auch den Petrus mit zweifelhaftem

Muthe in den Hof des Hohenpriesterpalastes sich wagen lassen. Bei Lucas sind unter den „sämmtlichen Bekannten" Jesu, die er mit den Weibern der Kreuzigung zuschauen läßt (23, 49), ohne Zweifel auch die Zwölfe mitzubegreifen; aber sie, wie die Weiber stellen sich schüchtern nur von ferne auf. Dagegen erscheint im vierten Evangelium (19, 25 fg.) neben den beiden Marien, der magdalenischen und der andern, die hier von Klopas benannt ist, statt der Mutter der Zebedäussöhne die Mutter Jesu selbst und bei ihr der Lieblingsjünger, den der Evangelist im Hohenpriesterhofe neben Petrus einschob, um ihn hier am Kreuze Jesu allein unter allen Jüngern auftreten zu lassen. Und zwar stellt er ihn und mit ihm die Frauen dem Kreuze so nahe, daß der Gekreuzigte ein vertrauliches Wort zu ihnen sprechen kann. Wir brauchen noch nicht zu wissen, worin dieses Wort bestand, um schon zu vermuthen, daß diese Veranstaltung mit dem fein angelegten Plane zusammenhängen werde, welchen der vierte Evangelist in Betreff des Lieblingsjüngers, den er zum Patron seiner Schrift erkoren hat, verfolgt. Der Inhalt der Rede Jesu aber ist der, daß er seiner Mutter den Lieblingsjünger als Sohn, sie dem Lieblingsjünger als Mutter zuweist: der sie denn auch, wie der Evangelist bemerkt, von Stund an zu sich nimmt. Der Apostelgeschichte zufolge (1, 14) hielt sich nach Jesu Hingang seine Mutter sammt den übrigen Frauen zu den Eilfen und den Brüdern des Herrn. Daß unter den ersteren Petrus, unter den letzteren Jakobus hervorragte, ist bekannt, und wenn auch als dritter Mann Johannes noch hinzutrat (Galat. 2, 9), so war er doch, wie er auch in den synoptischen Zusammenstellungen der drei gleichen Namen meistens erscheint, eben der Dritte und nicht der Erste. Hier dagegen erscheint er nicht blos als der Erste, sondern als der Einzige, und wird durch die Erklärung Jesu in ein ganz ausschließliches Verhältniß nicht allein zu dessen Mutter, sondern auch zu ihm selbst gesetzt. Als derjenige, der bei der Mutter Jesu an dessen Stelle tritt, ist er über alle übrigen Apostel, den Petrus nicht ausgenommen, weit erhoben; als gleichsam der jüngere Jesum überlebende Sohn der Maria, ist er nach Baur's scharfsinniger Beobachtung der Bruder des Herrn, und zwar dem ganzen Charakter des Evangeliums zufolge der geistige Bruder, mit dem sich der leibliche, aber dem Geist Jesu so fremde

Bruder Jakobus nicht messen kann. Uebrigens ist auch diese, wie so manche dem vierten Evangelium scheinbar eigenthümliche Erzählung nur die Umbildung einer bekannten synoptischen. Wie man Jesu während eines Lehrvortrags einmal seine Mutter und seine Brüder anmeldete, fragte er: „Wer ist meine Mutter und wer meine Brüder?“ Dann deutete oder blickte er auf seine Jünger mit den Worten: „Siehe, meine Mutter und meine Brüder!“ (Matth. 12, 49. Marc. 3, 34.) Dieses Vorbild ist in dem johanneischen Kreuzesworte: Weib, siehe, dein Sohn! und (Jünger) siehe, deine Mutter! nicht zu verkennen; nur daß in das Bruderverhältniß zu Jesu hier nicht alle, sondern ausschließlich der Lieblingsjünger gestellt wird.

94.

Die Wunder beim Tode Jesu.

Um die sechste Stunde, d. h., da die Juden die Stunden von Tagesanbruch an zählten, um Mittag, lassen sämmtliche Synoptiker eine Finsterniß entstehen und bis um die neunte Stunde, d. h. bis Nachmittags drei Uhr dauern (Matth. 27, 45. Marc. 15, 33. Luc. 23, 44 fg.). Nach Marcus, der den Anfang der Kreuzigung auf die dritte Stunde, d. h. Vormittags neun Uhr, setzt, hatte damals Jesus bereits drei Stunden am Kreuz gehangen; nach Matthäus und Lucas hing er gleichfalls schon daran, aber wie lange, sagen sie nicht.

Die Finsterniß, die nur von Lucas als Verfinsterung der Sonne näher bestimmt wird, zur Zeit des Ostervollmonds, kann keine natürliche Sonnenfinsterniß gewesen sein; auch deutet schon der Beisatz sämmtlicher Berichterstatter, daß sie sich über die ganze Erde erstreckt habe, auf das Wunder hin. So weit hin die Erscheinung Jesu von Bedeutung gewesen war, so weit muß jetzt die Natur Trauer um ihn anlegen. So war es Zeitgeschmack, so hatte es die Sonne nach damaliger römischer Legende auch bei der Ermordung Cäsar's [1]), vor dem Tode des Augustus [2]) ge-

1) Virgil. Georg. I, 463 fg. Ovid, Metam. XV, 785 fg., läßt die Verfinsterung der Sonne und Anderes, was Virgil auf die Ermordung folgen läßt, derselben als Prodigien vorangehen.

2) Dio Cass. 56, 29.

macht. Die Verfinsterung der Sonne um die Zeit von Cäsar's Ermordung wird uns zwar von Geschichtschreibern als trüber, dunstiger Charakter des ganzen Jahrgangs beschrieben [1]), so daß wir sehen, wie eine ganz natürliche Erscheinung, die in längerer Erstreckung sich zufällig auch mit jenem Ereigniß berühren mochte, in den Dienst des Aberglaubens und der Schmeichelei hineingezogen wurde: doch bald faßte man die Erscheinung als eine wirkliche, und zwar auf Tag und Stunde mit der Ermordung Cäsar's zusammengetroffene Sonnenfinsterniß [2]), wie nach den drei ersten Evangelisten die Finsterniß mit den Stunden des Todes Jesu zusammengetroffen sein soll. Moderne Theologen loben den vierten Evangelisten, daß er sie mit solchem Prodigienwesen verschont; es ist allerdings für seine Denk- und Empfindungsweise zu äußerlich, nur müssen wir leider fast auch sagen, zu natürlich; insbesondere zur Verherrlichung des Todes Jesu hat er ganz andere Dinge im Sinne; ob sie für uns erbaulicher sind, wird sich gehörigen Orts wohl finden.

Die Finsterniß also währt drei Stunden lang; dann um die neunte Stunde spricht Jesus bei Matthäus und Marcus die Klage über Gottverlassenheit aus, und nach der ihm hierauf gereichten Tränkung mit Essig erfolgt, begleitet von einem starken Schrei, dem Lucas die oben besprochenen Worte leiht, sein Tod (Matth. 27, 46—50. Marc. 15, 34—37. Luc. 23, 46). Hierauf läßt Matthäus, was auch angeblich bei Cäsar's Tode mit der Verfinsterung der Sonne verbunden war [3]), ein Erdbeben folgen; doch vorher noch meldet er in Einstimmung mit den beiden andern Synoptikern etwas Ausgesuchteres: daß nämlich der Vorhang im Tempel, ohne Zweifel derjenige, der das Allerheiligste vom Heiligen trennte, von oben bis unten hinaus zerrissen sei (Matth. 27, 51. Marc. 15, 38. Luc. 23, 45). Plötzliches Aufspringen verschlossener Pforten als Vorzeichen nahen Unglücks kommt in der Legende jener Zeiten öfters vor; Cäsars Ermordung, die Todesfälle der Kaiser Claudius, Nero, Vespasian, selbst die Zerstörung des Tem-

1) Plutarch. Caes. 69.

2) Servius z. d. St. des Virgil.

3) Virgil, a. a. O., V. 475; Ovid, a. a. O., V. 798.

pels zu Jerusalem, sollten sich in dieser Weise angekündigt haben[1]. Wenn Calpurnia die Nacht vor der Ermordung ihres Gemahls im Traume den Giebel des Hauses zusammenstürzen sah, so hatte beim Tode Jesu das Hebräer-Evangelium einen ähnlichen Zug, indem es nicht den Vorhang im Tempel zerreißen, sondern die Oberschwelle desselben einstürzen ließ[2]). Dem Zerreißen des Vorhangs geben die clementinischen Recognitionen[3]) die Bedeutung einer Klage über die bevorstehende Zerstörung des Tempels; allein daß es gerade der Vorhang ist, woran das Zeichen sich ereignet, scheint nach einer andern Seite hinzuweisen. Daß durch Christum eine Hülle weggenommen sei, die während der Dauer des alttestamentlichen Religionswesens noch auf den göttlichen Dingen lag, hat schon der Apostel Paulus mit Anspielung auf die Decke, welche Moses auf sein Angesicht legte, ausgesprochen (2 Kor. 3, 13—18); der Hebräer-Brief aber knüpft einen ähnlichen Gedanken eben an den Tempelvorhang an. Während unter der mosaischen Religionsverfassung die Priester nur in das Heilige, in das davon durch einen Vorhang geschiedene Allerheiligste aber einzig der Hohepriester, und zwar einmal des Jahrs, mit dem sühnenden Thieropferblute Zutritt gehabt habe, sei Christus ein für allemal mittelst seines eigenen Blutes in den Raum innerhalb des Vorhangs, in das Allerheiligste des Himmels eingegangen, womit er der Vorläufer der Christen geworden sei, und auch ihnen den Zugang dahin eröffnet habe (6, 19 fg. 9, 1—12. 10, 19 fg.). In dieser Darstellung des Hebräer-Briefs wird unsere evangelische Erzählung augenscheinlich nicht vorausgesetzt; denn wäre dem Urheber der ersteren von einem Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tode Jesu etwas bekannt gewesen, so würde er diesen seinem Gedankengange so verwandten Umstand nicht unbenutzt gelassen haben. Daß umgekehrt die evangelische Erzählung aus der Darstellung des Hebräer-Briefs herausgesponnen sei, möchten wir zwar nicht behaupten; aber wenn wir diese letztere mit der angeführten Aeußerung des Apostels Paulus zusammennehmen, so sehen wir in eine Gruppe von Gedanken und Bildern hinein, die der ältesten

1) Sueton. Jul. 81. Nero 46. Vespas. 23. Dio Cass. LX, 35. Tacit. Histor. V, 13.

2) Hieron. ep. 120 ad Hedib.

3) I, 41.

aus dem Judenthum hervorgegangenen Christenheit geläufig waren, und nachdem sie lange genug als bloße Vergleichungen gebraucht worden, zuletzt sich naturgemäß zu einer Erzählung, wie die uns hier vorliegende, niederschlagen mußten.

Mit allen diesen Wunderereignissen: Finsterniß, Erdbeben, Zerreißen des Vorhangs, ist die Prodigienlust unseres ersten Evangelisten noch nicht gesättigt. An das Erdbeben, das ihm bereits eigenthümlich war, knüpft er noch das Zerspalten der Felsen an (V. 51); wie der Sturm, in welchem einst Jehova auf dem Horeb vor Elia vorübergegangen war, Berge zerrissen und Felsen zerschmettert hatte (1 Kön. 19, 11). Doch scheint das Felsenspalten dießmal nur Mittel, um den andern Zug zu motiviren, um den es dem Evangelisten eigentlich zu thun ist, daß nämlich beim Verscheiden Jesu auch die Gräber sich geöffnet haben, aus denselben sofort viele Leiber entschlafener Heiligen neubelebt hervorgegangen, nach Jesu Auferstehung in die heilige Stadt gekommen und Vielen erschienen seien (V. 52 fg.). Schon oben ist ausgeführt worden, wie die Todtenerweckungsgeschichten in unseren Evangelien nichts Anderes sind, als Unterpfänder, die sich der Glaube der ersten Christenheit dáfür gab, daß Jesus die messianische Todtenerweckung, die er während seines Lebens nicht geleistet hatte, um so gewisser bei seiner Wiederkunft vollbringen werde. Auch auf die Unangemessenheit ist aufmerksam gemacht worden, die zwischen diesem Unterpfand und dem, wofür es bürgen sollte, darin noch bestand, daß die von Jesu während seines Erdenlebens erweckten Todten nur in das irdische Leben, um dereinst abermals zu sterben, zurückgekehrt waren, während bei der messianischen Todtenerweckung die Verstorbenen zu unsterblichem Leben in verklärten Leibern erweckt werden sollten; wozu noch die geringe Anzahl jener vereinzelten evangelischen Wiederbelebungsfälle kam, die mit der Menge derer, für welche sie bürgen sollte, außer Verhältniß stand. Zur Ergänzung dieses doppelten Mangels war ein Fall wünschenswerth, wo eine größere Anzahl Verstorbener, und zwar nicht als abermals sterbliche Menschen, sondern als auferstandene Selige aus ihren Gräbern hervorgegangen waren. Eine solche Vorauferstehung lag ohnehin in der jüdischen und urchristlichen Erwartung: es sollte bei der Ankunft des Messias zuerst nur eine Auslese der allerfrömmsten Israeliten auferstehen,

um mit ihm an den Freuden seines tausendjährigen Reiches theilzunehmen; erst nach dessen Verflusse die übrige Masse, Böse und Gute, zum prüfenden Gericht [1]). Zwar verlegte nun die christliche Vorstellung, wie wir sie in der Offenbarung Johannis finden (20, 4 fg.), auch jene Auferweckung der Frommen in die Zeit der Wiederkunft Christi; zur Stärkung des Glaubens aber war es immerhin ersprießlich, wenn ein Vorspiel dieser Vorauferstehung schon während seiner ersten Anwesenheit auf Erden erfolgt war. Fragte es sich, in welchem Momente derselben, so konnte die Wahl zwischen dem Augenblick seines Todes und dem seiner Auferstehung schwanken, da sein Sieg über Tod und Grab zwar erst in der letzteren zu Tage getreten, aber nur durch seine Hingabe in den Tod möglich geworden war: und so hat denn auch Matthäus die Sache an beide Momente gleichsam vertheilt. Die Eröffnung der Gräber und die Wiederbelebung der entschlafenen Heiligen erfolgt im Augenblick des Todes Jesu, wo das Erdbeben und die dadurch bewirkte Felsenspaltung einen Anknüpfungspunkt boten; aber ihr Hervorgang und ihre Erscheinung in Jerusalem ereignet sich erst, nachdem auch Jesus auferstanden war, der doch immer der Erstgeborene aus den Todten (Kol. 1, 18. Offenb. 1, 5), der Erstling derer, die da schlafen (1 Kor. 15, 20), bleiben mußte.

Was durch alle diese Wunderzeichen, mit denen sie den Tod Jesu umgab, die urchristliche Phantasie ausdrücken wollte, das stellt sie schließlich als den Eindruck derselben auf die Umstehenden dar. Die Unbefangensten unter diesen mußten wohl die Vollstrecker der Hinrichtung, die römischen Soldaten mit ihrem Hauptmann, sein, als Heiden gewiß nicht zum Voraus für Jesum eingenommen, doch auch nicht gleich den Juden gegen ihn, und sie sprachen nach Matthäus (V. 54) den Eindruck, den das Erdbeben und die übrigen außerordentlichen Ereignisse auf sie machten, in den Worten aus, daß der, den sie betrafen, wahrhaftig Gottes Sohn gewesen sei. Bei Lucas (23, 47), wo das Erdbeben fehlt und zuletzt nur von dem Verscheiden Jesu mit lautem Gebete die Rede war, ist die Rührung des Hauptmanns (der Soldaten wird hier und bei Marcus nicht gedacht) wie es scheint nur durch dieses erbauliche Ende bewirkt, und seine Worte lauten daher

1) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 276 fg.

auch nur so, dieser Mensch sei in der That ein Gerechter gewesen. Nun hat Marcus (15, 39) statt des lauten Gebets nur einen lauten Schrei, und indem er andererseits die Worte des Hauptmanns nicht nach Lucas, sondern nach Matthäus wiedergibt, so lautet es freilich seltsam genug, was er meldet: als der Hauptmann gesehen, daß Jesus mit solchem Geschrei verschied, habe er sich überzeugt erklärt, daß dieser Mensch Gottes Sohn gewesen sei. Ob wir die Meinung des zweiten Evangelisten hiebei so zu verstehen haben, wie schon vermuthet worden, daß, wie die bösen Geister in der Regel mit Schreien ausfuhren, so hier der Schrei das Scheiden des göttlichen Messiasgeistes aus seinem Körper bezeichnet habe, oder ob er diesen Schrei, der dem Hauptmann so auffiel, zusammengenommen mit dem frühen Eintritt des Todes, worüber er den Pilatus sich wundern läßt (V. 44), als ein Zeichen betrachtete, daß Jesus freiwillig, ehe noch der Lauf der Natur es mit sich brachte, aus dem Leben geschieden sei, möchte sich kaum entscheiden lassen. Wenn von den Wunderzeichen, die Matthäus beim Tode Jesu erfolgen läßt, Lucas (mit Marcus) außer der Finsterniß und dem Zerreißen des Vorhangs alle andern übergeht, so hat er dafür den Eindruck derselben auf die Umstehenden insofern vollständiger ausgebeutet, als er zwar nur den römischen Hauptmann, den Heiden, durch ein unumwundenes Zeugniß für Jesum „Gott die Ehre geben", doch aber auch die jüdischen Volkshaufen schuldbewußt an die Brust schlagen, mithin nicht ohne Reue und Selbstverurtheilung nach Hause kehren läßt (V. 48).

95.

Der Lanzenstich in die Seite Jesu.

Von all diesen Vorgängen, den objectiven wie den subjectiven, hat, wie schon bemerkt, der vierte Evangelist nichts. Sie erschienen ihm nicht sowohl unbedeutend, als äußerlich, exoterisch, in Vergleichung mit dem, was er zu berichten hatte (19, 31—37). Vielleicht daß er auch hier zunächst den Spuren des Marcus nachgegangen war. Dieser erzählt (15, 42—45), als am Abende des Hinrichtungstags Joseph von Arimathäa den Pilatus um

Ueberlassung des Leichnams Jesu gebeten (wovon später), habe der Procurator sich gewundert, daß er schon gestorben sein solle, und erst auf die Versicherung des Hauptmanns, daß der Tod in der That schon vor längerer Zeit erfolgt sei, der Bitte willfahrt. Nun ist es zwar, wie gesagt, möglich, daß Marcus damit nur darauf aufmerksam machen wollte, wie der Tod Jesu nicht natürlicher, sondern übernatürlicher Weise eingetreten sei; aber man konnte es auch als den Versuch eines Beweises für die Wirklichkeit des Todes Jesu verstehen, und dazu nun die bloße Versicherung des Hauptmanns unzulänglich finden. Wenn Pilatus Ursache hatte, zu zweifeln, ob der Tod Jesu bis zu der Zeit, wo man ihn vom Kreuze nehmen wollte, von selbst erfolgt sein werde, so wird er, konnte man denken, dafür gesorgt haben, diesen Tod auf sichere Weise herbeizuführen oder doch zu beurkunden.

Daß mit Jesu zu diesem Zwecke noch etwas Weiteres als die bloße Kreuzigung vorgenommen worden, das wurde unserem Evangelisten ohnehin von einer andern Seite her wahrscheinlich. Johannes als Verfasser der Offenbarung hatte gesagt (1, 7), wenn Christus einst mit den Wolken wiederkomme, dann werde ihn jedes Auge sehen, auch diejenigen, die ihn gestochen haben, und alle Stämme der Erde werden ihn beklagen. Hiemit war die Stelle Zach. 12, 10 auf Jesum und seine Hinrichtung angewendet. In der Prophetenstelle war zwar der Gestochene Jehova, das Stechen oder Durchbohren also blos bildlich, von empfindlicher Kränkung verstanden; allein der Apokalyptiker pflegt auch sonst Namen und Eigenschaften Jehova's auf Christus zu übertragen, und was hier von Jehova gesagt war, schien sich ja viel eher für den leidenden Messias zu eignen. Das von ihm sonach auf Jesum bezogene Stechen verstand der Verfasser der Offenbarung, bei dem von einem Lanzenstich in die Seite Jesu so wenig als bei den Synoptikern eine Spur ist, von dem Durchbohren seiner Hände und vielleicht auch Füße mit den Nägeln bei der Kreuzigung. Allein sowohl das hebräische Wort bei Zacharias als das in der Offenbarung dafür gebrauchte griechische konnte mehr zu sagen scheinen. Es pflegte in der Regel ein Durchbohren mit Schwert oder Lanze zu bezeichnen. War ein solches Wort in der Weissagung gebraucht, so konnte ein Anderer, der es mit Weissagungen genau nahm (und daß der Verfasser des vierten Evangeliums ein solcher war, wissen

wir aus der Geschichte von der Kleidertheilung), denken, hienach könne Jesus nicht blos mit Nägeln in den Extremitäten, sondern es müsse auch sein Leib selbst von Lanze oder Schwert durchbohrt worden sein. Aber sein Tod war in der Ueberlieferung als Kreuzestod gegeben; Jesus war nicht blos am Kreuze, sondern durch das Kreuz, in Folge der Kreuzigung, gestorben. War er also außerdem noch gestochen worden, so mußte es geschehen sein, als er schon gestorben war, und dabei kann die Absicht nur gewesen sein, sich seines Todes auf alle Fälle zu versichern.

Aber brauchte es denn hiezu solcher besondern Veranstaltungen? Warum ließ man Jesum sammt den mit ihm gekreuzigten Verbrechern nicht einfach am Kreuze hängen, bis sie gewiß todt waren? Den Synoptikern zufolge war dieß bei Jesu der Fall, und er konnte demzufolge ohne Weiteres abgenommen werden; wie dieß mit den beiden Schächern gestanden, ob die auch schon todt gewesen und abgenommen worden, davon sagen sie nichts, weil es nicht zur Sache gehörte. Nach Marcus war bei Jesus der Tod auffallend früh erfolgt; daß dieß bei den beiden andern ebenso der Fall gewesen, hatte wenig Wahrscheinlichkeit. Also läßt der vierte Evangelist sie ausdrücklich noch leben. Aber warum ließ man nun nicht wenigstens sie einfach noch länger, und wäre es bis morgen oder übermorgen gewesen, am Kreuze hängen? Das war gegen das mosaische Gesetz, das die Abnahme Gehenkter vor Sonnenuntergang verordnete (5 Mos. 21, 23. vgl. Jos. 10, 27), und wie man annehmen konnte, in Friedenszeiten auch von den Römern respectirt wurde. Dazu kam in diesem Falle, daß der folgende Tag ein Sabbat, und zwar nach der johanneischen Zeitrechnung ein besonders festlicher, nämlich zugleich der erste (nicht wie bei den Synoptikern der zweite) Tag des Passahfestes war. Lebten nun gegen Abend die beiden Schächer noch, so war die Veranlassung gegeben, zur Beschleunigung ihres Todes etwas Besonderes vorzukehren. Wurde hiezu ein tödtlicher Lanzenstich gewählt, und die Maßregel sicherheitshalber auch auf den anscheinend bereits gestorbenen Jesus ausgedehnt, so hatte man einerseits den von Zacharias geweissagten Stich, und andererseits alle wünschbare Gewißheit, daß, wenn Jesus nicht schon todt war, dieser Stich ihn vollends getödtet habe.

Allein mit dem Leichnam Jesu sollte nicht blos etwas vor-

gegangen sein, nämlich der Stich, sondern auch etwas nicht vorgegangen sein, nämlich die Beinbrechung. Er war ja nicht allein der, in den sie gestochen haben, sondern auch das Lamm Gottes, insbesondere in seinem Tode das geopferte Passahlamm, und von diesem hieß es im Gesetz (2 Mos. 12, 46): „Ihr sollt kein Bein an ihm zerbrechen." Das war nun zwar auch nach den Synoptikern an Jesu nicht geschehen; aber warum war denn so ausdrücklich gesagt, daß es am Passahlamm nicht geschehen solle, mithin auch an Jesu nicht geschehen werde, wenn es nicht diesem gar leicht hätte geschehen können, und nur in Folge besonderer Verfügung nicht wirklich geschehen war? Eine solche Gefahr drohte ihm dann, wenn seinen beiden Mitgekreuzigten die Beine gebrochen wurden; und da nun mit ihnen, die noch lebten, ohnehin etwas zur Ermöglichung ihrer Abnahme vor Abend geschehen sein mußte, so könnte dieß füglich das Zerschlagen der Beine mit Keulen gewesen sein, das, zwar nicht gerade in Verbindung mit der Kreuzigung, doch aber wie diese als Sklavenstrafe, bei den Römern gebräuchlich war, und den Tod mittelst des Brandes, zwar nicht augenblicklich, doch sicher zur Folge hatte. Daß Jesus mit dieser Procedur verschont blieb, wird von dem Evangelisten dadurch begründet, daß die mit derselben beauftragten Soldaten den am Kreuz und in Folge der Kreuzigung Gestorbenen bereits todt fanden. Zwar, wenn ihnen der Augenschein nicht genügte, sie also Jesum wenigstens vermuthungsweise wie die beiden andern noch für lebend nahmen, ist nicht klar, warum sie nicht einfach, da sie einmal daran waren, das Beinbrechen auch auf ihn ausdehnten. Indeß, da sie ihn doch in einem andern Zustande vorfanden als die andern, auch das Brechen der Beine nicht mit einem Schlag, wie das Stechen mit dem Spieß, abgemacht war, so war dadurch eine Abänderung ihres Verfahrens immerhin leidlich motivirt, und hiemit das dogmatisch Wünschenswerthe, nämlich der Lanzenstich statt des Beinbrechens, auch historisch eingeleitet.

Also stieß jetzt einer der Soldaten mit der Lanze den für todt dahängenden Jesus in die Seite, und was war das Ergebniß? Es kam Blut und Wasser heraus. Das kann nun freilich, wie jeder Sachverständige uns belehren wird, in keinem Falle herausgekommen sein; denn war das Blut in dem Leibe Jesu

noch flüssig, sei es, daß der Tod noch nicht, oder erst vor ganz Kurzem erfolgt war, so kam eben Blut, war es bereits geronnen, so kam gar nichts heraus, und auch das Wasser aus dem Herzbeutel, falls dieser von der Lanze getroffen war und seine Flüssigkeit sich nicht vielmehr in's Innere der Brusthöhle ergoß, müßte sich im ersteren Falle mit dem Blute ununterscheidbar vermischt, im andern ohne Blut gezeigt haben. Aber der Evangelist versichert doch, er habe das Ausfließen von Blut und Wasser selbst gesehen (V. 35). Zwar sagt er nun das so geradezu nicht, sondern nur, der es gesehen, habe es bezeugt, und sein Zeugniß sei wahr, und derselbe wisse, daß er die Wahrheit rede. Unter diesem Er versteht der Evangelist den Lieblingsjünger, den er allein von allen unter das Kreuz gestellt hat; dieser hatte als Verfasser der Offenbarung (1, 7) bezeugt, daß Jesus gestochen worden; da er aber seiner eigenen Erklärung zufolge (Offenb. 1, 2) nur bezeugt hatte, was er gesehen (worunter der Verfasser freilich seine prophetischen Gesichte verstand), so schloß der Evangelist, er müsse auch den Lanzenstich und dessen Folgen selbst gesehen haben. Mit dem Lieblingsjünger und Verfasser der Offenbarung nun aber wußte sich der Evangelist, wie oben auseinandergesetzt worden [1]), geistig Eins; was dieser mit den Augen des Leibes, das hatte er mit den Augen des Geistes gesehen; oder vielmehr, weil er es geistig zu erkennen glaubte, setzte er voraus, der Apostel müsse es leiblich angeschaut haben [2]). „Sie werden sehen, in wen sie gestochen haben," lautete die Weissagung, und diese Weissagung mußte in Erfüllung gegangen sein. In wen sie gestochen haben, werden sie sehen, d. h. daß es nicht ein bloßer Mensch, sondern der Sohn Gottes, der fleischgewordene Logos, war; und sehen werden sie es, offenbar an dem Erfolg des Stichs, an dem, was aus der Wunde ausfließen wird. Wäre nur Blut ausgeflossen, so erschiene der Gestochene als bloßer Mensch; es muß noch etwas mitausgeflossen sein, und was kann dieß Anderes gewesen sein, als was der Tod Jesu den Seinigen bringen sollte, nämlich der Geist im leiblich sichtbaren Zeichen? Des Geistes sichtbares Zeichen aber ist das Wasser. Aus Wasser und

1) Bd. III. Erstes Buch. S. 138 fg. 143 fg.

2) Zum Folgenden vgl. Baur, Kritische Untersuchungen, S. 215 fg.

Geist muß der Mensch geboren werden, wenn er in das Reich Gottes kommen will (Joh. 3, 5); wenn einer an ihn glaube, hatte Jesus versichert, aus dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen, und das hatte er nach des Evangelisten Erläuterung von dem heiligen Geiste geredet, den die an ihn Glaubenden, aber erst nach seiner Verherrlichung, empfangen sollten (7, 38 fg.). Die Geistesausgießung also, die Mittheilung des neuen religiösen Lebens, bedingt durch den Tod Jesu, das ist es, was der Evangelist in dem aus der Seitenwunde Jesu quellenden Blut und Wasser geistig anschaute. Mag er daneben das Ausfließen von Wasser und Blut zugleich für eine Todesprobe gehalten, oder mag ihm hiezu der Lanzenstich für sich allein schon hinreichend geschienen haben: jedenfalls trat ihm diese Seite der Sache hinter ihrer symbolischen Bedeutsamkeit zurück. Und bei seiner Art, eines im Andern, die Idee in verschiedenen Reflexen zu sehen, ist gar leicht möglich, daß er bei dem Wasser und Blut, wie der Verfasser des ersten johanneischen Briefs (5, 6) und der alte Apollinaris, überdieß noch an die beiden christlichen Mysterien, Taufe und Abendmahl, und in diesem letzteren wieder an die zu seiner Zeit gewöhnliche Vermischung des Abendmahlsweins mit Wasser gedacht hat.

Wenn sich an irgend einer Stelle die innerste Eigenthümlichkeit des vierten Evangelisten zeigt, so ist es an dieser. Sein Eindringen auf's Innere, Geistige ist unverkennbar, aber es geht mit einem Hängen am Aeußerlichsten, Sinnlichsten Hand in Hand; sein Tiefsinn erregt unsere Bewunderung, aber in der Art, wie er sich genug thut, spricht er uns zuweilen wie Aberwitz an. Wenn die drei ersten Evangelisten beim Tod ihres Messias die Sonne sich verhüllen, die Erde erbeben, die Gräber sich öffnen, den Vorhang im Tempel zerreißen lassen, so sehen wir darin wohl Fabeln, aber solche, durch die wir uns angesprochen und in die Stimmung versetzt finden, aus der sie hervorgegangen sind; wenn dagegen dem vierten Evangelisten das alles nicht der Rede werth ist in Vergleichung mit dem, was er ergrübelt hat, daß aus der Seitenwunde Christi Blut und Wasser geflossen sei, wenn dieß sein erster und Hauptgedanke beim Tode Jesu ist, wenn er hierin das tiefste Mysterium des Christenthums sieht, zu dessen Bekräftigung er sich auf Moses und die Propheten, auf

das Augenzeugniß und die Wahrhaftigkeit dieses Augenzeugnisses beruft, so liegt eine solche Anschauungsweise uns so ferne, erscheint uns so abenteuerlich, daß wir Mühe haben, sie uns auch nur verständlich zu machen.

Die johanneische Erzählung von dem Lanzenstich, der Jesu am Kreuze beigebracht worden, verräth sich als ein unhistorisches Einschiebsel auch dadurch, daß sie in den synoptischen Evangelien theils nicht vorausgesetzt, theils geradezu ausgeschlossen ist. Daß in keinem derselben der Auferstandene, wie im vierten Evangelium, den Jüngern die Seitenwunde zeigt, darauf zwar können wir uns deßwegen nicht berufen, weil überhaupt nur noch bei Lucas von einem Zeigen der Hände und Füße, und zwar ohne bestimmte Hinweisung auf die Wundenmale, die Rede ist. Nach dem Verscheiden Jesu aber erzählt Matthäus offenbar so weiter, als wäre der Leichnam ruhig am Kreuze hängen geblieben, bis ihn am Abend Joseph auf seine Bitte ausgeliefert erhielt. Könnte man hier denken, übergangen sei nicht ausgeschlossen, so gestaltet sich die Sache anders bei Lucas und Marcus. Nach Johannes hatte auf die Bitte der Juden Pilatus den Befehl gegeben, den Gekreuzigten die Beine zu zerschlagen und sie abzunehmen. Kam also nachher noch Joseph, so fand er den Leichnam Jesu schon abgenommen. Nach Lucas (V. 53) und Marcus (V. 46) dagegen nahm Joseph selber den Leichnam vom Kreuze. Offenbar setzen also diese Evangelisten den Befehl des Pilatus zur Beinbrechung und Kreuzabnahme durch die Soldaten nicht voraus. Daß aber Pilatus, wie Marcus erzählt, als Joseph ihm seine Bitte vortrug, sich über den bereits erfolgten Tod Jesu gewundert und darin einen Anstand gefunden hätte, der Bitte sofort zu willfahren, wäre ganz unmöglich, wenn er vorher die Beinbrechung zum Behuf der Kreuzabnahme verfügt gehabt hätte.

Doch, was das Schlagendste ist, die eigene Erzählung des vierten Evangelisten, können wir sagen, schließt die Geschichte von der Beinbrechung aus[1]). Er selbst, nachdem er sie berichtet hat,

---

1) Darauf hat de Wette aufmerksam gemacht im exegetischen Handbuch z. d. St. (vierte Auflage), S. 282 fg. Mit der Auskunft, daß das ἄρῃ und ἦρε V. 38 das bloße Fortnehmen der Leiche bedeute, während es V. 31 das Abnehmen vom Kreuz bedeutet hat, beruhigt sich de Wette nur aus Gefälligkeit für Johannes.

fährt so fort, als ob er sie nicht berichtet hätte. Er fährt nämlich ganz so fort, wie die Synoptiker unmittelbar nach der Erzählung vom Tode Jesu fortfahren: hierauf habe Joseph von Arimathäa den Pilatus gebeten, den Leichnam Jesu abnehmen zu dürfen, das habe Pilatus gestattet, und Joseph habe den Leichnam abgenommen. Auch er also spricht, als hätte Pilatus nicht schon vorher die Abnahme der Gekreuzigten befohlen gehabt; es begegnet ihm dieß, weil er sich nach dem gemachten Einschiebsel wieder an die synoptische Erzählung anschließt; aber daß es ihm begegnet, dadurch verräth er eben, daß das bei ihm Vorangegangene nur sein eigenes Einschiebsel war.

96.

Begräbniß Jesu.

Daß dem Leichnam Jesu die Ehre des Begräbnisses zu Theil geworden, war dem urchristlichen Bewußtsein natürlich von hoher Wichtigkeit. Schon Paulus bezeichnet es als Ueberlieferung, daß Christus begraben worden (1 Kor. 15, 4); doch will er damit zur Vorbereitung dessen, was sofort von seiner Auferstehung gesagt wird, nur feststellen, daß der Leichnam Jesu unter die Erde gekommen sei. An sich könnte dieß auch nur so geschehen sein, wie es bei Hingerichteten die jüdische Sitte mit sich brachte, daß er nach der Abnahme vom Kreuz auf dem Begräbnißplatze der Verbrecher verscharrt worden wäre; indeß pflegten, wie oben bemerkt, die Römer den Angehörigen, wenn sie sich um den Leichnam eines Hingerichteten meldeten, denselben zur Bestattung herauszugeben. Und den Evangelien zufolge meldete sich bei Pilatus wirklich ein solcher, nämlich ein reicher Mann von Arimathäa, Namens Joseph, der Jesu als Schüler angehörte (Matth. 27, 57 fg. Marc. 15, 42 fg. Luc. 23, 50 fg. Joh. 19, 38 fg.).

Ein reicher Mann, das sind die ersten Worte des ältesten Berichterstatters, des Matthäus; daß der reiche Mann auch ein Schüler Jesu gewesen, setzt er nur anhangsweise bei. Lucas und Marcus vergessen den reichen Mann über dem ehrsamen Rathsherrn und wozu sie sonst noch den Joseph machen; während Jo-

hannes die Jüngerschaft aufgreift und in der bei ihm beliebten Weise zu einer geheimen, aus Furcht vor den Juden, macht. Der Reichthum ist doch sonst den Evangelisten im guten Sinne nicht so wichtig: warum hebt ihn hier gerade der erste Berichterstatter so geflissentlich hervor? Der reiche Mann besaß ein Grab, das er selbst hatte in Felsen hauen lassen, und worein er nun den gestorbenen Messias legte. Mit Reichen aber war der Knecht Jehova's bei Jesaia gerade im Tode in Bezug gesetzt. Mit Reichen im schlimmen Sinne, scheint es freilich, wenn es heißt (53, 9): „Man gab ihm bei Frevlern sein Grab, und bei Reichen in seinem Tode"; worin man, die Reichen als gleichbedeutend mit den Frevlern genommen, geradezu die Weissagung eines unehrlichen Begräbnisses finden konnte. Doch die Gesellung zu Frevlern, das Gezähltwerden unter die Uebelthäter (Jes. 53, 12) sah man an Jesu schon durch seine Gefangennehmung und Kreuzigung erfüllt (Luc. 22, 37. Marc. 15, 28): so blieben für sein Begräbniß die Reichen, er mußte in dem Grabmahle eines Reichen beigesetzt werden, und dieser Reiche durfte kein Gottloser, sondern mußte ein gottesfürchtiger Mann gewesen sein, der, messiasgläubig, dem gemordeten Christus sein Grab zur Verfügung stellte.

Das Grab des reichen Mannes mußte seinem Reichthum auf der einen, seiner hohen Bestimmung auf der andern Seite entsprechen. Einem hochgestellten Manne wird bei Jesaia (22, 16) zugerufen[1]): „Was hast du hier, und wen hast du hier, daß du dir ein Grab aushauest, aushauend auf der Höhe dein Grab, höhlend im Felsen dir eine Wohnung?" Das war zwar verweisend zu einem Uebermüthigen gesagt; doch auch von dem Gerechten hieß es ja bei demselben Jesaia (33, 16), er wohne auf Höhen in Felsenburgen, oder nach der griechischen Uebersetzung in Felsenhöhlen: so konnte mithin auch ein gottesfürchtiger Reicher sich ein Felsengrab ausgehauen haben, und die Frage, wen er hier habe, daß er das thue? konnte man sich durch die Hinweisung auf den Leichnam des Messias, dem er hier die Ruhestätte bereite, beantwortet denken. Um aber seiner heiligen Bestimmung

---

1) Auf diese Stelle hat Volkmar, Die Religion Jesu, S. 257, hingewiesen.

zu entsprechen, mußte das Grab ein neues, noch durch keine Leiche verunreinigtes sein, wie auf dem Esel, den der Messias beim Einzug in die Hauptstadt gebrauchte, vorher noch kein Mensch geritten sein durfte. Mit dem aus der Prophetenstelle genommenen Reichthum des Mannes ist bei den beiden andern Synoptikern auch sein Verhältniß zu dem Grabmahl, daß er selbst es habe in den Felsen hauen lassen, zurückgetreten, doch ist ihre Meinung ohne Zweifel, daß es sein Eigenthum gewesen; wogegen bei Johannes das Band sich vollends gelöst hat, und das neue Grab zur Beisetzung Jesu nicht deßwegen gewählt wird, weil es dem Joseph gehörte, sondern weil es in der Nähe des Richtplatzes lag, ein naher Begräbnißplatz aber wegen der Nähe des festlichen Sabbats wünschenswerth war. So dient dem vierten Evangelisten dieser Zug, um das Drängen der Zeit an jenem Begräbnißabend noch weiter anschaulich zu machen, wodurch er das ihm so wichtige Beinbrechen, beziehungsweise den Lanzenstich, motivirt hatte.

Was Joseph mit dem Leichnam Jesu, nachdem er ihn vom Kreuze abgenommen hatte, und ehe er ihn in die Felsengruft legte, vornahm, ist nach den drei ersten Evangelisten, daß er ihn in Leinwand wickelte. Matthäus setzt hinzu, die Leinwand sei rein, d. h. vielleicht ungebraucht gewesen; damit aber ist bei ihm die Sache abgethan, in dieser Leinwand wird der Leichnam sofort in die Gruft gelegt; daß noch etwas Weiteres geschehen sei, oder habe geschehen sollen, davon weiß Matthäus nichts. Der Balsamirung bedurfte es in seinem Sinne schon deßwegen nicht, weil ja Jesus wenige Tage vorher bei dem Mahle zu Bethanien von der Frau mit der köstlichen Salbe, seiner eigenen Erklärung zufolge im Voraus für sein Begräbniß, balsamirt worden war. Diese Erzählung haben Marcus und Johannes gleichfalls; Lucas, wie wir gesehen haben, in sehr veränderter Gestalt und so ohne zeitliche und sonstige Beziehung auf Jesu Leiden und Tod, daß ihm am ersten der Mangel des Einbalsamirens bei der Bestattung Jesu fühlbar werden mochte. Da jedoch die ältere Ueberlieferung, wie sie bei Matthäus vorliegt, ein solches nicht an die Hand gab, läßt es auch Lucas nicht wirklich vorgenommen, sondern nur von den Frauen durch Einkaufen der nöthigen Specereien am Freitag Abend vorbereitet, die Ausführung aber ist nach

dem Sabbat, d. h. auf den Sonntag Morgen, verschoben werden (Luc. 23, 56. 24, 1). Dem Marcus, unerachtet er die vorläufige Salbung kurz vor dem Leiden wie Matthäus hat, ist doch auch die nachträglich beabsichtigte, wie sie Lucas bot, willkommen; nur findet er es einfacher, auch den Einkauf der Specereien auf die Zeit nach Verfluß des Sabbats zu verlegen; da dieser mit 6 Uhr Abends am Samstag ein Ende nahm, so hatten die Frauen nicht nöthig, schon am Freitag Abend vor 6 Uhr, wo die Zeit ohnehin drängte, sich mit dem Einkauf zu befassen, sondern es war Zeit genug, wenn sie dieß am Samstag Abend thaten, um dann gleich in der folgenden Frühe mit der Einbalsamirung vorzugehen (16, 1). Da nun aber, wie die Frauen am Sonntag Morgen zum Grabe kamen, Jesus bereits auferstanden war, so kam auch so die Einbalsamirung seinem Leichnam nicht mehr zu Gute, sondern es blieb auch nach Lucas und Marcus, wie nach Matthäus, dabei, daß er dieser Ehre nicht theilhaftig geworden war. Dieß fand der vierte Evangelist unerträglich, er wandelt daher die nur beabsichtigte Balsamirung seiner beiden Vorgänger in eine wirklich vorgenommene um, und läßt den Leichnam Jesu nicht blos wie bei Matthäus in reine Leinwand, sondern in Leinwandbinden mit Specereien eingewickelt werden (19, 40). Die Specereien zu beschaffen, genügten ihm aber die Frauen schon physisch nicht. Wie wollten sie den Centner Myrrhen und Aloë herbeischleppen, den der Evangelist zur Einbalsamirung des Gottessohnes für erforderlich hielt? Dazu brauchte es einen Mann, der denn auch in Joseph und allenfalls noch seiner Dienerschaft zur Verfügung war. Allein Joseph hatte in der Losbittung und Abnahme des Leichnams bereits sein Geschäft, und der vierte Evangelist hatte noch einen weitern Mann in Reserve, an den ihn Joseph erinnerte, gleichfalls einen vornehmen Geheimjünger des Herrn, den Nikodemus. Diesen, der schon zweimal in seiner Erzählung bedeutsam aufgetreten war (3, 1 fg. 7, 50), hier zum dritten und letztenmal hervortreten zu lassen, schien ihm ganz am Orte zu sein.

Daß die Felsengruft, worein der Leichnam Jesu gelegt wurde, mit einem davor gewälzten Stein verschlossen worden, darin stimmen sämmtliche Evangelisten überein. Nach Matthäus war es ein großer Stein; bei Marcus rathschlagen am andern Morgen die hinausgehenden Weiber, wer ihnen wohl den Stein

vom Grabe wälzen werde? sie setzen ihn mithin als sehr schwer voraus. Während sich aber die übrigen Evangelisten mit diesem Verschlusse begnügen, läßt Matthäus den Stein noch überdieß von den Hohenpriestern versiegelt und das Grab durch eine ihnen von Pilatus zur Verfügung gestellte Wache gehütet werden (27, 62—66).

Nachdem sich nämlich in der ersten Christenheit die Predigt von der Auferstehung Jesu in der Form, daß sein Grab am zweiten Morgen nach seiner Bestattung leer gefunden worden, ausgebildet hatte, begegneten ihr die ungläubigen Juden mit der Beschuldigung, das Grab sei leer gefunden worden, nicht weil der Begrabene neubelebt daraus hervorgegangen, sondern weil sein Leichnam von seinen Jüngern daraus weggestohlen worden war. Diese Judensage gegen die Christensage veranlaßte eine zweite Christensage gegen die Judensage. Sollte diese christliche Duplik ihrer Aufgabe genügen, so mußte sie einerseits den Leichendiebstahl unmöglich, andererseits die jüdische Verläumdung in ihrer Entstehung begreiflich machen. Unmöglich war das Wegstehlen des Leichnams, wenn das Grab bewacht war. Also müssen die Hohenpriester und Pharisäer zu dem römischen Procurator gehen und ihn um Sicherung des Grabes bitten. Was in aller Welt konnte sie aber zu einer solchen Bitte bewegen? Was konnte ihnen an dem Grabe liegen, wenn sie nur den, der darin war, todt wußten? Sie erinnern sich, sagen sie, daß der hingerichtete Betrüger bei Lebzeiten seine Auferstehung nach drei Tagen vorhergesagt habe; an einen Erfolg dieser Voraussage glauben sie nun zwar nicht, aber sie fürchten, seine Jünger möchten seinen Leichnam stehlen, und in Anknüpfung an jene Voraussage vorgeben, er sei auferstanden. Hier müßten also die Hohenpriester sich an Reden Jesu erinnert haben, von denen seine Jünger bei seinem Tode (wie hätten sie sonst so hoffnungslos sein können?) nicht das Mindeste wußten; sie müßten das Aufkommen des Glaubens an Jesu Auferstehung vorhergesehen haben, was schlechterdings undenkbar ist: die Christensage hat ihnen den späteren christlichen Glauben, nur in der Form des Unglaubens, untergeschoben. Sofort verwilligt ihnen Pilatus die Wache und heißt sie auch überdieß das Grab verwahren, so gut sie wissen. Da hat er Recht; eine Wache kann bestochen, betrunken gemacht, und

was sie hüten soll, dennoch entwendet werden. Also versiegeln sie noch überdieß den das Grab verschließenden Stein, wie einst der König Darius den Stein auf der Löwengrube versiegelt hatte, in welche er den Daniel zur Probe, ob sein Gott ihn von den Löwen erretten würde, hatte werfen lassen (Dan. 6, 18). War denn nicht für den Christus im Grabe, wie einerseits Jonas im Leibe des Fisches, so andererseits Daniel in der Löwengrube ein Vorbild?

So hatte die Christensage zwar den ihr von der Judensage aufgebürdeten Leichendiebstahl als Unmöglichkeit hingestellt; aber wenn die Sache sich so verhielt, wie war es denn nur möglich, daß die Judensage aufkommen konnte? Daß, als die Auferstehung erfolgte, als ein Engel, vom Himmel gestiegen, und strahlend wie ein Blitz, mit einer gewaltigen Erderschütterung den Stein vom Grabe wälzte, daß da Siegel und Wächter nichts halfen, die letzteren namentlich wie todt hinfielen (Matth. 28, 4), verstand sich für die Christensage von selbst. Und das hatten ihr zufolge die Wächter den Hohenpriestern auch getreulich berichtet (V. 11). Einen solchen Bericht würden die wirklichen Hohenpriester und Aeltesten für Lüge gehalten und auf eine Untersuchung gedrungen haben, welche die Wahrheit, daß die Wächter geschlafen oder sich haben bestechen und den Leichnam stehlen lassen, an den Tag bringen mußte. Die Hohenpriester und Aeltesten der Christensage halten umgekehrt den Bericht der Wächter von der wunderbaren Auferstehung Jesu für wahr, und geben ihnen Geld, damit sie dasjenige als Lüge aussagen sollten, was die wirklichen für die Wahrheit halten mußten, welche die Wächter zu verbergen, sie aber durch eine Untersuchung an's Licht zu bringen Ursache hatten. Es ist also wieder wie oben: die Christensage schiebt den jüdischen Obern ihren Glauben unter, während sie ihnen als Feinden Christi zugleich ihren Unglauben läßt, d. h. sie glauben im Stillen, daß Jesus wunderbar in's Leben zurückgekehrt sei, aber sie wollen ihn doch nicht als den Messias anerkennen, sondern beharren im Widerstand gegen seine Sache. So war die Entstehung der Judensage zwar erklärt, aber ungeschickt genug, und nur für Christen, die, in den gleichen Voraussetzungen befangen, das Widersprechende des Erklärungsversuchs nicht bemerkten.

Doch die Sage ist ohne Zweifel sehr alt, und daß Matthäus allein sie hat, beweist nicht, daß er fabelhafter oder jünger ist, als die andern, sondern umgekehrt, daß er dem Land und der Zeit der Entstehung dieser Sage noch näher stand, die für seine später und außerhalb Palästinas schreibenden Nachfolger nicht mehr das gleiche Interesse hatte. Dennoch möchten sie dieselbe, da sie einmal gegeben war, vielleicht aufgenommen haben, hätte sie nicht einem Andern, das ihnen wichtiger war, im Wege gestanden. Das war das Vorhaben der Frauen, den Leichnam Jesu nach Ablauf des Sabbats noch zu balsamiren. War die Gruft obrigkeitlich versiegelt und von römischen Soldaten bewacht, und wußten die Weiber davon, wie ja von einer so auffallenden und so offen betriebenen Maßregel ganz Jerusalem, insbesondere alle näheren Angehörigen Jesu wissen mußten, so konnten sie nicht hoffen, mit ihren Specereien anzukommen; da sie dieß aber hoffen mußten, um die Salbung sich ernstlich vornehmen zu können, so durfte jenes Hinderniß nicht im Wege stehen. Hatten aus diesen Gründen die beiden mittleren Evangelisten die Episode von der Bewachung und Versiegelung des Grabes Jesu weggelassen, so stand sie bei dem vierten Evangelisten zwar der bereits am Freitag Abend vorgenommenen Balsamirung nicht im Wege, lag aber dafür sammt ihren Motiven dem ganzen Standpunkte des Evangelisten allzu fern, als daß er sie hätte wiederaufnehmen mögen.

Fünfte Mythengruppe.

Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

97.

Die Auferstehungsberichte.

Von der Auferstehung Jesu haben wir bei ihrer historischen Wichtigkeit, da ohne den Glauben an sie eine christliche Gemeinde schwerlich zusammengetreten sein würde, schon im ersten Buche ausführlich handeln müssen. Wir haben die Frage, was wohl

das Thatsächliche an derselben sein, d. h. wie der Glaube daran unter den Jüngern Jesu zu Stande gekommen sein möge, theils nach den Andeutungen der neutestamentlichen Schriften, theils nach der Analogie ähnlicher Erscheinungen des menschlichen Gemüthslebens zu beantworten gesucht. Dabei ist außer den summarischen Angaben des Apostels Paulus bereits auch manches Einzelne aus den evangelischen Berichten zur Sprache gekommen; übrig ist jetzt nur noch, auch in diesem Stücke das allmählige Wachsthum des Mythus anschaulich zu machen, d. h. zu zeigen, wie die Nachrichten von den Erscheinungen des Auferstandenen eine Reihe bilden, die sich vom Visionären immer mehr in's Handgreifliche, vom Subjectiven in's Objective hineinarbeitet. Zu diesem Zwecke müssen wir die Erzählungsstücke, in welche die Evangelisten die Auferstehungsgeschichte zerfällen, einzeln durchnehmen, wobei wir von dem Grabgang am Sonntag Morgen ausgehen wollen, wenn gleich diese Erzählung (Matth. 28, 1—10. Marc. 16, 1—11. Luc. 24, 1—12. Joh. 20, 1—18) sich erst ausgebildet haben kann, nachdem vorher schon von einzelnen Erscheinungen des wiederbelebten Jesus erzählt worden war, für die man nun auch einen Anfangspunkt haben wollte.

Jenen Grabgang also machen bei Matthäus die beiden Marien, die von Magdala und die andere, die Marcus als die Mutter des Jakobus (und Joses) bezeichnet. Hier beschreibt aber Matthäus nicht blos wie die übrigen Evangelisten, was den Frauen am Grabe begegnete, sondern er berichtet auch, was, ehe sie daselbst ankamen, geschehen war: daß nämlich in Begleitung einer gewaltigen Erderschütterung ein Engel, leuchtend wie ein Blitz, vom Himmel gestiegen sei, den Stein vom Grabe gewälzt, und der Schrecken vor ihm die Wächter wie todt zu Boden gestreckt habe. Eben in diesem letzteren Punkte, den Wächtern, dessen nur Matthäus Erwähnung thut, liegt der Grund, warum er das Thun des Engels so ausmalt: er wollte zeigen, wie die Wächter beseitigt wurden, was bei den übrigen Evangelisten mit den Wächtern selbst wegfiel. Wie nun die Frauen zum Grabe kommen, sehen sie auf dem abgewälzten Stein den Engel sitzen, der ihnen die Nachricht von der Auferstehung Jesu gibt, ihnen die jetzt leere Stelle, wo er gelegen, zeigt, und sie zur Mittheilung dieser Botschaft an die Jünger mit dem Be-

deuten anweist, dieselben sollen nach Galiläa gehen, wo sie ihn sehen werden. Nachdem ihnen dann auf dem Rückwege zur Stadt noch Jesus selbst begegnet ist und den letztern Auftrag wiederholt hat, richten sie, wie aus dem Vorhergehenden und Folgenden ergänzt werden muß, ihren Auftrag aus, und die Eilfe treten, wenn auch noch nicht alle Zweifel in ihnen beschwichtigt sind, die Wanderung nach Galiläa an.

Bei Lucas ist, unwesentliche Verschiedenheiten, wie zwei Engel innerhalb, statt Eines außerhalb des Grabes abgerechnet, die Hauptabweichung seiner Darstellung von der des Matthäus dadurch bedingt, daß die Jünger nicht nach Galiläa gewiesen werden dürfen, weil ja Lucas die Erscheinungen des Auferstandenen sämmtlich nach Jerusalem und der Umgegend verlegt. Um aber in dem bekannten Engelworte doch die Erwähnung Galiläa's nicht vermissen zu lassen, werden die Frauen daran erinnert, wie Jesus „noch in Galiläa" ihnen seinen Tod und seine Auferstehung vorhergesagt habe. Die verfrühte Erscheinung Jesu selbst vor den heimkehrenden Frauen nimmt Lucas aus Matthäus nicht auf; er müßte ja sonst noch einmal der Weisung nach Galiläa ausweichen; zugleich will er die Momente reiner sondern, daß der Auferstandene zuerst durch die Engel den Frauen, durch diese den Jüngern angekündigt wird, und hierauf erst in eigener Person auf die Bühne tritt. Daher betont er auch, als die Frauen den Jüngern die Engelbotschaft ausrichten, den Unglauben der letzteren so stark, der erst durch die Erscheinung Jesu selbst und die von ihm gegebenen untrüglichen Beweise seiner wirklichen Wiederbelebung gehoben werden soll. Nach Galiläa kann die Botschaft der Weiber bei Lucas die Jünger nicht in Bewegung setzen, da sie keine Weisung dahin enthielt; statt dessen setzt sie den Petrus nach einer andern Richtung in Bewegung, zum Grabe nämlich, dessen Leerheit mit den allein daliegenden Leichentüchern auch durch einen Mann beurkunden zu lassen, wünschenswerth war; indeß darf es durch diesen Augenschein bei Petrus noch nicht weiter als zur Verwunderung kommen, da die Jünger erst auf ganz genügende Beweise hin zum Glauben an die Auferstehung Jesu gelangt sein sollen.

Marcus folgt in seinem Berichte von vorneherein im Wesentlichen dem Matthäus, indem er den Frauen durch einen Engel

die Nachricht von der Auferstehung Jesu mit der Weisung an die Jünger, nach Galiläa zu gehen, ertheilen läßt. Dagegen fehlt bei ihm nicht nur die Begegnung Jesu selbst, sondern die Frauen kommen auch dem Engelauftrage nicht nach, indem sie aus Furcht (man sieht nicht recht, vor wem oder vor was?) Niemanden etwas von der gehabten Erscheinung zu sagen wagen. Und wenn nun hier (V. 9) Marcus auf einmal, als wäre weder von der Auferstehung Jesu, noch von einer der Magdalena mit den anderen Frauen von derselben gewordenen Kunde bis jetzt im Mindesten die Rede gewesen, fortfährt: nach seiner Auferstehung in der Sonntagsfrühe sei Jesus zuerst der Maria Magdalena erschienen, so ist diese Art, mitten in der Erzählung von vorn anzufangen, allerdings seltsam genug, um dem Umstand alle Aufmerksamkeit zuzuwenden, daß der Schlußabschnitt des Marcus, 16, 9—20, in zwei vorzüglichen Evangelienhandschriften fehlt, und in mehreren, die wir nicht mehr haben, alten Nachrichten zufolge gefehlt hat. Wobei nur auffallen muß, daß diese Handschriften den achten Vers noch lesen, in welchem doch der Widerspruch des Berichts mit sich selbst bereits anfängt [1]). Wenn V. 7 der Engel den Frauen hier wie bei Matthäus einen Auftrag an die Jünger gibt, so ist die Meinung ursprünglich gewiß gewesen, daß die Frauen diesen Auftrag wie bei Matthäus mit Freuden ausgerichtet haben werden. Aber wenn sie ihn ausgerichtet hätten, so wären ja die Jünger wie bei Matthäus nach Galiläa gegangen, und das sollten sie bei Marcus nicht, da er mit Lucas die Erscheinungen des Auferstandenen nicht in Galiläa, sondern in Jerusalem und der Umgegend vor sich gehen läßt. Die plötzliche Schwenkung des Evangelisten von Matthäus zu Lucas ist es also, welche den Frauen V. 8 so seltsam den Mund verschließt, und aus Lucas theils verkürzt, theils weiter ausgeführt ist nun, wie wir im Einzelnen noch sehen werden, von V. 10 an bei Marcus alles Weitere; nur der neunte Vers mit der Erscheinung Jesus vor Maria Magdalena scheint vielmehr aus Johannes (20, 11—18) genommen zu sein. Dieß würde, wenn unsere bisherigen Ergebnisse über das Zeitverhältniß der beiden Evangelien richtig sind, dafür sprechen, daß wir in diesem Schlußabschnitte des

1) Vgl. Volkmar, Die Religion Jesu, S. 100 fg., 104.

Marcus einen späteren unächten Zusatz hätten. Indeß die Nachricht wenigstens von den aus Maria getriebenen Dämonen stammt nicht aus Johannes, sondern aus Lucas (8, 2); ebenso die Angabe, daß die Jünger der Erzählung der Magdalena nicht geglaubt haben, denn Johannes meldet davon nichts, wohl aber sagt Lucas (24, 11), als die Frauen den Jüngern von der Engelerscheinung erzählten, sei ihnen das als Geschwätz erschienen und sie haben es nicht geglaubt. So könnte am Ende die Erscheinung aus Matthäus genommen sein, wo ja auch Magdalena mit der andern Maria auf dem Rückwege vom Grabe nach der Engelerscheinung die erste Erscheinung Jesu selber hat; nur daß Marcus, vielleicht nach einer andern Quelle, aus deren Benützung sich möglicherweise auch der abgebrochene Anfang erklären ließe, die Erscheinung auf Magdalena allein beschränkte.

Aus diesen ihm vorliegenden Berichten hat der vierte Evangelist, was ihm für seinen Standpunkt taugte, umsichtig ausgewählt und geschickt fortgebildet. Hatte schon Lucas die einzelnen Momente des Kundwerdens der Auferstehung genauer unterschieden, so geht Johannes hierin noch weiter. Bei Matthäus sehen die Frauen schon im Herankommen zum Grabe den Engel außen auf dem abgewälzten Steine sitzen (bei Marcus finden sie ihn, nachdem sie in das offene Grab hineingegangen sind); Lucas läßt sie, in's Grab getreten, zuerst den Leichnam Jesu vermissen, sofort aber die zwei Engel aufschlußgebend bei ihnen stehen. Diese zwei letzteren Momente trennt Johannes noch bestimmter. Maria Magdalena, die er schon hier, wie Marcus im zweiten Absatze seiner Erzählung, allein auftreten läßt, muß erst eine Zeitlang bei diesem Negativen, daß der Leichnam Jesu nicht mehr da ist, festgehalten werden, mit dieser Nachricht in die Stadt zu Petrus gehen, dessen Gang zum Grabe mit seinem gleichfalls wenig mehr als negativen Ergebniß (der bloßen Verwunderung) sich passender hieran, als wie bei Lucas an die Nachricht von der bereits erhaltenen Engelbotschaft, anzuschließen schien. Aber Johannes läßt den Petrus nicht wie Lucas allein zum Grabe gehen, so wenig als er ihn früher allein in den Palast des Hohenpriesters hatte gehen lassen. Beidemale gibt er ihm den andern Jünger zum Begleiter, und dieser andere Jünger ist kein anderer als angeblich er selbst. Zwei zusammenwandelnde Jünger waren

übrigens dem vierten Evangelisten doch auch schon von dem dritten an die Hand gegeben. Unmittelbar nach dem durch die Frauenbotschaft veranlaßten Gange des Petrus zum Grabe erzählt Lucas von der an demselben Tage vorgenommenen Wanderung zweier Jünger, worunter einer Namens Kleopas, denen sich Jesus, Anfangs unerkannt, zugesellte (24, 13—35); ein Nichterkennen, das Marcus, der dieser Geschichte gleichfalls, obwohl nur summarisch, gedenkt, aus einer Verwandlung der Gestalt Jesu erklärt (16, 12). Sowohl diesen als den weitern Zug, daß Jesus ihren Unverstand tadelt, nicht längst aus Moses und den Propheten den leidenden Messias herausgelesen zu haben, werden wir weiterhin von dem vierten Evangelisten in seiner Art verwendet finden.

Also gehen nun Petrus und der andere Jünger zusammen zum Grabe, und die Art, wie dabei jedem sein Theil scheinbar gleich zugewogen, jedem Gewicht in die Wagschale des einen gegenüber schnell auch eins in die des andern geworfen, am Ende aber doch ein Uebergewicht auf Seite des einen, nämlich des Lieblingsjüngers herausgebracht wird, diese Darstellung gehört, wie schon früher angedeutet worden, zu den augenscheinlichsten Beweisen, mit welcher künstlichen Berechnung der Evangelist in der Composition seines Evangeliums zu Werke gegangen ist. Beide Jünger laufen miteinander, sind sich also von Anfang gleichgestellt. Aber der andere Jünger läuft schneller und kommt vor Petrus am Grabe an, hat also jetzt einen Vorsprung vor diesem. Doch, wie Petrus bei Lucas, bückt sich hier der andere Jünger nur von außen in das Grab, und sieht die daliegenden Tücher, ohne hineinzugehen; letzteres thut sofort der nachkommende Petrus, der es bei Lucas nicht thut, und nimmt dabei auch noch genauer wahr, daß an der einen Stelle zwar die übrigen Tücher liegen, das Schweißtuch aber, womit das Haupt Jesu bedeckt gewesen war, besonders zusammengewickelt an einer andern Stelle liegt: jetzt hat also wieder Petrus einen Vorsprung vor dem andern. Hierauf erst geht auch der andere Jünger in das Grab hinein — aber was nützt nun den Petrus sein früheres Eintreten, was all die äußeren sinnlichen Wahrnehmungen, die er dabei gemacht hat, wenn sie ihm nicht zu demjenigen geholfen haben, was der zuerst zum Grabe gekommene, aber später in dasselbe eingetretene andere Jünger jetzt erreichte, nämlich zu sehen und zu glauben?

Der durch Sehen vermittelte Glaube ist zwar noch nicht der Glaube im höchsten Sinn; aber diesen konnten die Jünger damals noch nicht haben, da ihnen, wie der Evangelist bemerkt, gleich den beiden Emmauswanderern bei Lucas das Verständniß der Schrift, d. h. die Einsicht, daß in ihr Tod und Auferstehung Christi als etwas Nothwendiges vorherverkündigt sei, noch abging. Diesen rechten Glauben konnte den Jüngern nur die Mittheilung des Geistes geben, die noch ausstand; daß aber zu dem Glauben, wie er damals allein möglich war, der andere Jünger vor dem Apostelfürsten gelangt, dadurch ist auf's Neue der Vorrang des ersteren vor dem letzteren, d. h. des geistigen johanneischen Christenthums vor dem fleischlichen petrinischen, festgestellt.

Es war die Wahrnehmung der Magdalena, welche der vierte Evangelist in ihre zwei Bestandtheile zerlegt, zuerst nur den negativen, Nichtfinden des Leichnams Jesu, festgehalten, mit diesem Ergebniß sie in die Stadt zu den beiden Jüngern geschickt und deren Gang zum Grabe veranlaßt hatte. Jetzt erst läßt er auch die Magdalena wieder am Grabe erscheinen und den andern positiven Theil ihrer Wahrnehmung nachholen. Wie bei Lucas Petrus und bei Johannes Anfangs der andere Jünger, bückt sie sich zwar nur in das Grab, ohne, gleich den Frauen bei Lucas, hineinzugehen; aber wie diese sieht auch sie nun nicht einen, sondern zwei Engel, und zwar zu Häupten und Füßen der Stelle, wo der Leib Jesu gelegen hatte. Die durch eine Frage eingeleitete Anrede der Engel an die Frauen bei Lucas spinnt der vierte Evangelist zu einer Frage der Engel und zu einer Antwort der Magdalena aus, und nun greift er zu Matthäus und Marcus, um ihr nach der Engelerscheinung auch noch eine Christuserscheinung zu Theil werden zu lassen. Aber wie die beiden Wanderer bei Lucas und Marcus, so erkennt auch sie Anfangs den Herrn nicht, sondern hält ihn, da das Grab im Garten liegt, für den Gärtner, obwohl sie dann, geistiger als diese Jünger, ihn nicht, wie sie, an der äußern Geberde des Brodbrechens, sondern an der Anrede „Maria!", also an seinem Wort erkennt. Ganz ausdrücklich auf Matthäus weist hierauf die Abmahnung Jesu an Magdalena: „Rühre mich nicht an!" sofern diese nicht wohl zu verstehen ist, wenn man sich nicht vorher hinzudenkt, was Matthäus von den Frauen erzählt, daß, als ihnen auf dem Rückweg

Jesus begegnete, sie vor ihm niedergefallen seien und seine Füße gefaßt haben. Hier bei Matthäus untersagte ihnen Jesus die Furcht und sandte sie zu seinen Brüdern mit der Weisung nach Galiläa, wo sie ihn sehen sollen: bei Johannes untersagt er der Magdalena für jetzt noch, gleich dem Engel in der Apokalypse (22, 8 fg.), die in dem Fußfalle sich aussprechende göttliche Verehrung, da er noch nicht zu seinem Vater aufgestiegen sei, zu dem er aber demnächst aufsteigen werde[1]).

Auf den Bericht der beiden Marien von der Engel- und Christuserscheinung treten bei Matthäus die Eilfe die Wanderung nach Galiläa an, und verfügen sich auf den Berg, wohin Jesus sie beschieden hat, und wo er ihnen sofort auch erscheint (28, 16—20). Dieß ist bei Matthäus, die vorläufige Begegnung mit den Frauen abgerechnet, die einzige Erscheinung des Auferstandenen. Daß nicht auch er von mehreren gehört und gelesen haben sollte, läßt sich nicht wohl annehmen; aber wie er in seinen Christusreden das bei verschiedenen Anlässen Gesprochene zu großen Ganzen zusammenstellte, so faßt er auch hier den wesentlichen Inhalt einzelner Visionen in Eine Haupterscheinung vor den versammelten Eilfen zusammen. Da es sich bei diesen Erscheinungen um die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Wiederbelebung Jesu handelt, so fangen sie in der Regel mit Zweifeln an; so zweifeln auch hier einige, aber Jesus tritt ihnen näher, kündigt sich ihnen als denjenigen an, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen sei, und ertheilt ihnen seine letzten Aufträge und Verheißungen. Wie und wodurch er ihre Zweifel beschwichtigt habe, wird nicht gesagt.

Hier war für die Ergänzung späterer Bearbeiter der evangelischen Geschichte eine leere Stelle gelassen. Lucas hatte auf die Botschaft der Frauen den Petrus an das Grab gehen und

---

1) Der Umstand, daß seine Erhöhung noch nicht vollendet ist, scheint mir als Grund, warum Jesus die göttliche Verehrung noch nicht annimmt, zu genügen; daß er blos als Mensch auferweckt worden, und der Logos sich erst nach seinem Aufsteigen zum Vater wieder mit ihm vereinigt habe, wie Hilgenfeld annimmt (Die Evangelien, S. 318), weiß ich mit der johanneischen Vorstellung von Christus so wenig in Einklang zu bringen, als oben (S. 196) Hilgenfelds Erklärung des ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι.

verwundert heimkehren lassen, hierauf flicht er die Erzählung von den Emmauswanderern ein; als diese, nach Jerusalem zurückgekehrt, bei den Jüngern eintreten, wird ihnen die Nachricht von einer dem Simon zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen, von der übrigens nichts Näheres berichtet ist, die uns aber an die Notiz des Apostels Paulus, 1 Kor. 15[1]), erinnert; und wie die Wanderer den Versammelten noch von ihrem Erlebniß erzählten, stand Jesus in ihrer Mitte und begrüßte sie. Der erste Eindruck war Schrecken, da sie einen Geist zu sehen meinten; worauf ihnen aber Jesus zum Beweise, daß er selbst, nicht blos ein fleisch- und knochenloses Gespenst es sei, seine Hände und Füße zum Anschauen und Betasten bot, und wie selbst jetzt noch ein Rest des Unglaubens, wenn auch nur als freudige Verwunderung, übrig war, etwas zu essen verlangte, und ein Stück Bratfisch und Honigwaben vor ihren Augen verzehrte (24, 33—43), nachdem er bei der Erscheinung zu Emmaus eben beim Austheilen des Brodes, wie es scheint, ehe er noch selbst etwas davon genossen hatte, verschwunden war (V. 30 fg.).

Während Marcus diese Erzählung mit der von der letzten Erscheinung Jesu zusammenzufassen scheint, sofern er ihn zum letztenmale sich zeigen läßt während die Jünger zu Tische liegen, ohne ihn übrigens selbst an dem Mahle theilnehmen zu lassen (16, 14), hat der vierte Evangelist die Darstellung des dritten auch hier in seiner Weise überarbeitet (20, 19—29). Wie bei dem Grabgang der Maria Magdalena sondert er vor Allem die Momente. Bei der Erscheinung, wie sie Lucas beschreibt, gehen Glaube und Unglaube, Schreck und Freude durcheinander. Johannes, wie er dort aus einem Gange zwei gemacht hat, deren erster nur ein negatives und erst der zweite ein positives Ergebniß lieferte, so macht er hier aus einer Erscheinung zwei, bei deren erster er nur Freude und Glauben schäumen läßt, den Bodensatz des Zweifels behält er für eine besondere zweite Erscheinung auf, um denselben durch einen um so gründlicheren Proceß gleichfalls in Glauben umzuwandeln. Und wie er vorhin aus

1) Von der bei Paulus (V. 7) noch erwähnten Erscheinung vor Jakobus findet sich eine apokryphische Spur in einer Stelle des Hebräer-Evangeliums, s. III. Bd. Erstes Buch S. 370.

den mehreren Frauen die eine Maria Magdalena auswählte und gleichsam eine andere bethanische Maria zur Trägerin des innigsten persönlichsten Glaubens- und Liebesverhältnisses zum Herrn machte, so ersieht er sich nun zum Gefäß des Zweifels, den Lucas den Jüngern ohne Unterschied zuschrieb, die Figur des von ihm auch früher schon in ähnlicher Art hervorgehobenen Thomas.

Doch nicht blos in diesen Hauptpunkten, sondern Zug für Zug erscheint die johanneische Erzählung aus der des Lucas herausgebildet. War schon in dieser durch den Ausdruck (V. 36): während sie so gesprochen, habe Jesus in ihrer Mitte gestanden, wie durch den Schrecken, den sein plötzlicher Anblick verursachte, ein übernatürliches Kommen angedeutet: so findet sich diese Andeutung bei Johannes durch den Zug, daß die Thüren verschlossen gewesen, noch verstärkt, und es gehört eine wahre Verstockung gegen das richtige Verständniß der Evangelien dazu, um hier mit Schleiermacher an ein natürliches Aufschließen der Thüren zu denken. Der Beisatz, die Furcht vor den Juden sei es gewesen, warum die Jünger die Thüren ihres Versammlungszimmers verschlossen hatten, soll zwar zunächst diese Maßregel motiviren, also die Angabe von den verschlossenen Thüren um so glaubhafter machen; zugleich aber ist es doch, als hätte auch hiemit der Evangelist die Sonderung zweier bei Lucas vermischten Momente beabsichtigt. Bei diesem ist es die Erscheinung Jesu, welche den Jüngern sowohl Furcht als Freude verursacht: Johannes bezieht die Furcht derselben auf die feindseligen Juden, um für die Erscheinung Jesu dießmal nur die Freude übrig zu behalten: Das: „Friede sei mit euch!" das bei Lucas der eintretende Jesus spricht, ist bei ihm nichts als die bekannte hebräische Grußformel; aber so, wie bei Johannes Jesus die Worte wiederholt, nachdem er früher in den Abschiedsreden zu seinen Jüngern von dem Frieden gesprochen hatte, den er ihnen lasse, den sie in ihm haben sollen (14, 27. 16, 33), und wie er die Worte mit dem Anblasen und der Ertheilung des heiligen Geistes begleitet, sehen wir auch in diese Formel den tiefern inhaltsvollern Sinn des vierten Evangeliums gelegt.

Der auferstandene Jesus kommt wohl durch verschlossene Thüren, aber er ist kein Gespenst; er kann betastet werden, hat aber doch keinen materiellen Leib: das können zwar wir nicht zu-

sammendenken, aber die Evangelisten konnten es, und darauf gerade hat hier Johannes wie Lucas seine Darstellung angelegt. Statt daß aber bei Lucas Jesus den Jüngern seine Hände und Füße darbot, sind es bei Johannes die Hände und die Seite, von welcher letztern bei Lucas hier schon deßwegen keine Rede sein konnte, weil er von einer Seitenwunde nichts weiß, und sie werden ihnen für dießmal nur gezeigt, nicht wie bei Lucas zugleich zum Betasten dargeboten, indem Johannes auch hier die bei Lucas verbundenen Momente sondert und die stärkere Probe für die spätere der Ueberwindung des Zweifels bestimmte Erscheinung vorbehält.

Um diese zweite Erscheinung zu motiviren, muß bei der ersten einer der Eilfe, nämlich der schon bei früheren Anlässen (11, 16. 14, 5) als ein die Dinge schwer nehmender Charakter gezeichnete Thomas, abwesend gewesen sein, von dem Bericht seiner Mitapostel sich nicht befriedigt gefunden und zur Bedingung seines Glaubens an die Auferstehung Jesu das eigene Anschauen und Befühlen seiner Wundenmale gemacht haben. Bei Lucas war nur unbestimmt von den Händen und Füßen die Rede, die Jesus den Jüngern, um sie von seiner Körperhaftigkeit zu überzeugen, vorgewiesen habe; daß dabei auch die Wundenmale in Betracht kommen sollten, läßt sich zwar denken, wird aber nicht gesagt: bei Johannes werden die Wundenmale hervorgehoben, während von Fleisch und Knochen keine Rede ist; vielleicht war dieß dem Evangelisten doch zu materiell, und er dachte sich einen Leib, der zwar die sichtbaren Spuren der empfangenen Wunden gleichsam als Ehrennarben noch bewahrte und sich auch betasten ließ, ohne doch eigentliches Fleisch und Knochen zu haben; eine Vorstellung, die wir nun vollends nicht mehr vollziehen, um so eher jedoch dem Verfasser des vierten Evangeliums zutrauen können. Thomas also sieht acht Tage nach der früheren Erscheinung seine Bedingung erfüllt; abermals sind die Jünger versammelt, und dießmal er bei ihnen: abermals sind die Thüren verschlossen, Jesus tritt unbehindert durch dieselben ein, steht mit dem Friedensgruße in ihrer Mitte und fordert nun den Thomas auf, die verlangte Probe vorzunehmen. Er thut's und huldigt sofort mit voller Ueberzeugung Jesu als seinem Herrn und Gott; muß aber von demselben, der ihn schon vorher aufgefordert hatte, nicht ungläu-

big, sondern gläubig zu sein, die tadelnde Frage hören: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du? Selig sind, die nicht sehen, und doch glauben.“

In diesen Worten, welche die Geschichtserzählung des vierten Evangelisten abschließen, denn was noch folgt, ist nur eine Schlußformel, prägt sich noch einmal der ganze zweiseitige Charakter, die ganze sinnliche Uebersinnlichkeit desselben aus. Für den rechten Glauben wird derjenige erklärt, der keine sinnfälligen Beweise verlangt, wie früher keine Wunder und Zeichen, so hier kein Sehen und Betasten: aber warum wird denn auf solche sinnfällige Beweise gerade in diesem Evangelium weit mehr als in jedem andern Gewicht gelegt? warum hier die Auferstehungsproben, wie früher die Wundererzählungen, noch gesteigert? Wenn dergleichen keinen Werth hat, warum wird es denn erzählt? und wenn es nur für den Unglauben einen Werth hat, um ihn zum Glauben zu führen, warum wird es von dem tiefgläubigen Evangelisten mit einem Antheil erzählt, der beweist, daß es auch für ihn noch Werth hatte? Er freilich, der später Lebende, der so wenig wie Thomas dabei gewesen war, als am Abend des Auferstehungstags Jesus zu den versammelten Jüngern eintrat, er mochte auch einmal wie sein Thomas gezweifelt, und um glauben zu können wie dieser einen sinnfälligen Beweis gewünscht haben. Er hatte dann zwar auf das Unmögliche verzichtet, hatte Glauben gewonnen, ohne zu sehen; dafür mußte er nun aber voraussetzen, daß Andere statt seiner, daß die mit Jesu lebenden Jünger jene ausreichenden Beweise sich zu verschaffen gewußt, daß ein Johannes Blut und Wasser aus der Seite Jesu fließen gesehen, daß ein Thomas seine Finger in die Nägelmale, seine Hand in die Seitenwunde Jesu gelegt habe. Wenn also Baur die Bedeutung dieser Scene mit Thomas dahin bestimmt, daß all dieses Sehen und Betasten, diese Materialität und greifbare Leiblichkeit, doch für den Glauben an die Auferstehung Jesu nichts beweise, wofern diese nicht an sich als etwas Gewisses und Nothwendiges feststehe, daß also der materielle empirische Glaube immer wieder den absoluten zu seiner Voraussetzung haben müsse[1]): so ist dieß, von der viel zu philosophischen Formulirung abgesehen,

1) Kritische Untersuchungen, S. 229.

nur eben so wahr als das Entgegengesetzte, daß im Sinne des vierten Evangelisten der rein geistige Glaube den auf sinnlichen Beweis gestützten zu seiner Voraussetzung hat, oder daß es in der Seele des Evangelisten ein und derselbe Act war, ohne selbstgesehene Zeichen zu glauben, und diese Zeichen als von Andern gesehene sich vorzustellen [1]). Wie nur von diesem Gesichtspunkt aus die Entstehung einer Schrift wie das vierte Evangelium begreiflich wird, bedarf kaum einer besondern Erinnerung.

Indem er der Seh- und Betastungsprobe eine weitere Ausbildung gab, glaubte der vierte Evangelist sich der Eßprobe für die Realität der Auferstehung Jesu überheben zu können, die ihm vielleicht auch als gar zu materiell, wie das Fleisch und die Knochen, nicht nach dem Sinne war. Der Verfasser des Anhangs hat diese Probe nachgeholt, indem er sie in jenen seltsamen Erzählungsknäuel verarbeitete, in welchem wir schon früher Anklänge an die Erzählungen von dem Fischzugs- und Speisungswunder, der versuchten Seewanderung und der dreimaligen Verläugnung des Petrus, an den Ritus des Abendmahls und das Brodbrechen zu Emmaus, wie an den Glaubenswettlauf der beiden Apostel Petrus und Johannes am Grabe Jesu gefunden haben. Wenn Jesus in der Morgenfrühe die auf dem galiläischen See mit Fischen beschäftigten Jünger fragt, ob sie nichts zur Zukost haben? und auf ihre verneinende Antwort ihnen den reichen Fischfang bescheert, sie aber hernach doch, wie es scheint, von dem vorher schon am Ufer bereit liegenden Bratfisch und Brod frühstücken heißt, und ihnen beides selber austheilt (21, 1—14): so ist hier wie im ganzen Kapitel Alles zwar sehr schwankend und nebelhaft gehalten, doch, da der Auferstandene nicht wie in Emmaus nach dem Brodbrechen verschwindet, sondern das Frühstück in seiner Gegenwart vor sich geht, so ist wohl anzunehmen, daß er auch selbst daran Theil genommen habe.

War schon bis hieher neben der Nachholung und Umbildung einer oder zweier Wundergeschichten und einer Auferstehungsprobe zugleich die weitere Regulirung des Verhältnisses der Apostel Petrus und Johannes der Zweck der Erzählung: so dient sie von da an (V. 15—25) ausschließlich diesem Zwecke. Zuerst wird

1) So urtheilt auch Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 321 fg. Anm.

durch die dreifache zweifelnde Frage Jesu an Petrus, ob er ihn (mehr als die übrigen Jünger) liebe, und die auf seine dreimalige, zuletzt schmerzliche, Bejahung dreimal wiederholte Aufforderung Jesu, seine Schafe zu weiden, die dreimalige Verläugnung des Petrus theils gerügt, theils vergeben, und der Apostel in seinem Oberhirtenamte von Neuem bestätigt; dann wird ihm aus dem bekannten Erfolge heraus der schon im Evangelium (13, 36) angedeutete [1]) Kreuzestod vorhergesagt, und endlich der Umstand, der den Johannes unter ihn zu stellen schien, daß dem Lieblingsjünger nicht beschieden gewesen war, Gott durch einen Märtyrertod zu preisen, ihm vielmehr zum Vorzug vor Petrus gedeutet. Petrus sollte dem Herrn im Märtyrertode folgen, von Johannes aber hatte der Herr gesagt, wenn er wolle, daß er bis zu seiner Wiederkunft bleibe, was es den andern angehe? Möglich, daß aus Veranlassung des hohen Alters, das der hochverehrte Seher der Offenbarung erreichte, sich in Kleinasien diese Sage in dem Sinne, daß er die Wiederkunft Christi noch erleben werde, gebildet hatte: mit seinem Tode war die Weissagung in dieser Bedeutung zur Unwahrheit geworden, daher sucht unser Verfasser sie auf ihren ursprünglichen Wortlaut zurückzuführen, ungewiß in welchem Sinne, ob er auf das Wort „Wenn" (den blos gesetzten Fall) den Nachdruck legte, oder unter dem „Kommen" etwas Anderes als die sichtbare Wiederkunft in den Wolken, oder endlich unter dem „Bleiben" etwas Anderes als das leibliche Fortleben [2]) verstand: am Ende ist gerade das seine Absicht, die Sache in ein geheimnißvolles heiliges Dunkel zu stellen. Indem aber unmittelbar auf diese Auseinandersetzung die Erklärung folgt, das sei der

1) Ueberhaupt ist diese ganze Scene mit Petrus, 21, 15—19, nur die weitere Ausmalung der Wechselrede zwischen Jesus und Petrus, 13, 36—38. Hier hatte Jesus von seinem Hingang, wohin die Jünger ihm nicht folgen können, gesprochen; da fragte Petrus, wohin er gehe? und Jesus antwortete: wohin er gehe, dahin könne ihm Petrus für jetzt nicht folgen, aber später werde er ihm folgen. Liegt hierin ohne Zweifel schon die Andeutung der gleichen Todesart des Apostels wie des Herrn, so folgt dann die Vorhersagung der Verläugnung, auf welche Kap. 21 vorher zurückgedeutet war.

2) Vielleicht eine Entrückung in's Paradies, um da bis zur Wiederkunft Christi aufgehoben zu werden? Vgl. Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, S. 63 fg.

Jünger, der von diesen Dingen zeuge und dieß geschrieben habe (V. 24), so könnte möglicherweise unter seinem Bleiben bis zum Kommen Christi auch die Fortdauer dieser seiner Schrift, die bleibende Geltung des in ihr niedergelegten Geistesevangeliums verstanden sein.

98.

Die Himmelfahrt.

Wenn wir die Visionen, die verschiedene Anhänger und Anhängerinnen von dem wiederbelebten Jesus zu haben glaubten, und die Sagen, die sich schnell daran knüpften, als das zunächst Gegebene betrachten, so war, wie wir oben schon gesehen haben, unvermeidlich, daß man rückwärts blickend fragte, wann und wie denn nun dieses neue höhere Leben des Gekreuzigten angefangen habe, d. h. daß die Vorstellung der Auferstehung Jesu, seines Hervorgangs aus dem Grabe am dritten oder einem andern Tage, sich ausbildete und mit dem hergebrachten Schmucke einer Engelerscheinung umkleidete. Und nun könnte man sagen, das ebenso nothwendige Ergebniß des Ausblickens nach der entgegengesetzten Seite, der Frage nach dem Schlußpunkte dieses neuen Zustandes, sei die Vorstellung der Himmelfahrt des Auferstandenen nach einem oder nach vierzig Tagen gewesen. Allein der Umstand, daß wir die Erzählung von der Himmelfahrt nur bei zwei Evangelisten finden, während die von der Auferstehung allen gemein ist, zeigt uns schon, daß auf beiden Seiten die Nothwendigkeit nicht die gleiche war. Denn einen Anfang mußte das neue Leben Jesu freilich haben, da er ja todt gewesen war; aber ein Ende mußte, ja konnte es nicht nehmen, da es ein unsterbliches Leben war. Oder eines Schlusses bedurfte man für das Leben, in das Jesus durch die Auferstehung eingetreten war, nur dann, wenn man es als bloßen Zwischenzustand betrachtete: so wurde es aber ursprünglich nicht betrachtet, oder doch in einer ganz andern Beziehung betrachtet, als in welcher man hernach die Himmelfahrt zu seinem Schlußpunkt machte.

Als die nächste Epoche in dem Leben des auferstandenen

Messias betrachtete man nämlich seine Wiederkunft am Ende der gegenwärtigen Weltperiode. Wiederkommen wird er vom Himmel, aber in diesen ist er nach der ältesten christlichen Vorstellung nicht erst vierzig Tage nach der Auferstehung, sondern schon mit derselben eingegangen. Dem Apostel Paulus war er jedenfalls, auch wenn man die Geschichte seiner Himmelfahrt erst nach vierzig Tagen voraussetzt, um vieles später als diese, mithin vom Himmel aus erschienen, und doch stellt der Apostel diese Erscheinung mit denen, die den älteren Jüngern voraussetzlich während jener vierzig Tage zu Theil geworden waren, als gleichartig in Eine Reihe, er dachte sich also auch die letzteren als Erscheinungen vom Himmel aus. Auf diesem Standpunkte steht auch noch Matthäus. Zwar die erste Christuserscheinung, die er noch am Auferstehungsmorgen den vom Grabe zurückkehrenden Frauen zu Theil werden läßt, ist auch darin unklar, daß man nicht recht weiß, soll man hier auch schon Jesum als vom Himmel niedergestiegen, oder so wie bei der ersten johanneischen Erscheinung erst im Aufsteigen dahin begriffen denken. Wie er dann aber auf dem Berg in Galiläa sich den Eilfen mit den Worten vorstellt (28, 18): „Gegeben ward mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden", so kommt er augenscheinlich von seiner messianischen Belehnung her, und diese kann (vgl. Dan. 7, 14) nur im Himmel vor sich gegangen sein. Daß diese Erhöhung des Messias zum Himmel sein beständiges Fortwirken auf Erden nicht ausschloß, sehen wir aus der Schlußerklärung Jesu bei Matthäus (V. 20), daß er bei seinen Jüngern sei alle Tage, bis zum Ende der gegenwärtigen Weltperiode; d. h. also gerade in der Zeit, während welcher er eigentlich im Himmel wohne und ehe er von da wieder auf die Erde zurückkehre, werde er doch mit seiner unsichtbaren Wirksamkeit bei den Seinigen sein; daß ihm aber dabei nicht verwehrt sein konnte, ausnahmsweise bisweilen sich ihnen auch sichtbar kund zu thun, verstand sich von selbst. Als derlei vorläufige Kundthuungen, nicht vor der Himmelfahrt, sondern vor der Wiederkunft, faßte Paulus sowohl die ihm als die den älteren Aposteln zu Theil gewordenen Christuserscheinungen, für welche daher keinerlei Zeitgrenze festgesetzt wurde, welche ebenso gut Jahre wie Tage nach der Auferstehung noch erfolgt sein konnten.

Nun verzog sich aber die Anfangs nahe erwartete Wieder-

kunft Christi immer länger, während auf der andern Seite die Anfangs so hoch gehenden Wogen des erregten Gemüthslebens sich immer mehr beruhigten. Die dem Paulus zu Theil gewordene Erscheinung blieb die letzte in ihrer Art, die Pforten des Himmels, die den erhöhten Christus aufgenommen, hatten sich geschlossen und sollten sich erst am Ende der Welt zu seiner glorreichen Wiederkunft wieder öffnen. Blickte man aus dieser jetzigen betrübten Zeit, wo man sich vergeblich sehnte, einen der Tage des Menschensohnes zu sehen (Luc. 17, 22), auf jene glücklichen Tage zurück, wo auf offenem Wege wie im verschlossenen Zimmer, am See und auf dem Berge, der wiederbelebte Christus sich den Seinigen geoffenbart, mit ihnen gegessen und getrunken hatte (Apostelgesch. 10, 41), so schien das eine ganz andere Zeit, zwischen ihr und der späteren eine große Kluft befestigt zu sein. Er konnte damals noch nicht wie jetzt sich in den Himmel zurückgezogen, er mußte nach seinem Hervorgang aus dem Grabe noch eine Zeitlang auf Erden verweilt, den Seinigen seine Gegenwart noch eine Weile gegönnt haben, ehe er für die lange Wartezeit bis zu seiner einstigen Wiederkunft sich ihnen entzog. So bildete sich von selbst die Vorstellung einer Zwischenperiode zwischen dem Hervorgang Jesu aus seinem Grabe und seinem Aufsteigen zum Himmel, einer Periode, während deren der Auferstandene noch, wenn auch der Menge verborgen, auf der Erde wandelte, um, ehe er ganz von derselben schiede, sich durch einzelne Erscheinungen den Seinigen als den wiederbelebten Messias kund zu thun.

Dieser Zwischenaufenthalt des Wiederbelebten auf der Erde konnte nur so lange gedauert haben, als der Zweck desselben es erforderte. Dieser Zweck war, seine Wiederbelebung den Seinigen bekannt und gewiß zu machen, und ihnen noch die letzten Anweisungen und Verheißungen zu geben: das ließ sich in kurzer Frist, ließ sich möglicherweise an Einem Tage erreichen. Die ältere Vorstellung hatte solche Eile nicht nöthig gehabt. Da sie schon mit der Auferstehung selbst Jesum an den Ort seiner messianischen Herrlichkeit brachte, konnte sie ihn von da aus in beliebigen Fristen wieder auf Erden erscheinen lassen. So ist bei Matthäus die Erscheinung Jesu auf dem Berg in Galiläa erst so lange nach der Auferstehung zu denken, als die Jünger zu ihrer Rückwanderung von Jerusalem

dahin nöthig hatten, was auf jeden Fall mehrere Tage betrug. Blieb aber dem Wiederbelebten, bis er die Geschäfte mit seinen Hinterlassenen abgemacht hatte, die messianische Himmelsglorie vorenthalten, so war für jene Geschäfte Eile geboten. Sie war insofern auch gut möglich, als dem verklärten Leibe des Auferstandenen der Raum keine Schranke mehr entgegensetzte. So zeigt er sich bei Lucas zuerst den beiden Jüngern auf der Straße nach Emmaus und begleitet sie bis in dieses drei Stunden von Jerusalem entfernte Dorf, und wie sie in die Stadt zurückkommen, ist er hier nicht nur bereits dem Simon erschienen, sondern stellt sich unmittelbar darauf auch in der Versammlung der Eilfe und der übrigen Jünger ein, die er sofort gegen Bethanien hinausführt, um sie Zeugen seiner sichtbaren Erhebung in den Himmel sein zu lassen (24, 50—53). Dieß alles erfolgt offenbar noch am Tage der Auferstehung, und ebenso erscheint die Sache in der verkürzten Darstellung des Marcus (16, 14—20), dessen ganzer Schlußabschnitt freilich zu verworren ist, als daß aus ihm für sich allein eine bestimmte Vorstellung zu entnehmen wäre. Denn da er Jesum den Jüngern, während sie zu Tische saßen, erscheinen, seine Aufträge und Verheißungen geben, und nach diesen Reden in den Himmel erhoben werden läßt, so würde sich, wenn man ihn streng beim Worte nehmen wollte, gar die seltsame Vorstellung einer Himmelfahrt vom Zimmer aus ergeben.

Drängte so das Interesse, den vom Tode zum Leben hindurchgedrungenen Messias nicht allzulange von dem Ziele seines Laufes zurückzuhalten, zu möglichster Abkürzung des Zwischenzustandes zwischen seiner Auferstehung und seiner Erhebung in den Himmel: so mußte doch eine andere Rücksicht mit immer wachsendem Gewichte in entgegengesetzter Richtung wirken. Es hatten sich allmählig Erzählungen von so vielerlei Erscheinungen des auferstandenen Jesus verbreitet, daß es immer schwerer hielt, sie alle an einem Tage geschehen sich vorzustellen. Wenn man auch nur diejenigen nahm, deren der Apostel Paulus gedenkt: vor Petrus, dann vor den Zwölfen, dann vor fünfhundert Brüdern, dann vor Jakobus, dann vor sämmtlichen Aposteln, so wäre schon damit, die erforderlichen Veranlassungen und Situationen hinzugedacht, ein Tag überfüllt gewesen. Auch der Zweck dieser Erscheinungen, die Ueberzeugung und Belehrung der Jünger,

konnte, näher erwogen, so schnell nicht erreichbar scheinen: weder der Unglaube noch der Unverstand werden mit Einem Schlage gewichen sein, und gerade die Einbildungskraft hatte das Bedürfniß, längere Zeitfristen einzuschieben. Wie nahe sich beide entgegengesetzten Rücksichten lagen, stellt sich uns in der merkwürdigen Thatsache dar, daß ein und derselbe Schriftsteller in der ersten früher geschriebenen Hälfte seiner Schrift der einen, in der zweiten späteren der andern dieser Rücksichten in seiner Darstellung gefolgt ist. Lucas, der im Schlußkapitel seines Evangeliums so erzählt, als wäre Jesus noch am Auferstehungstage selbst in den Himmel erhoben worden, spricht im Eingang seiner Apostelgeschichte von vierzig Tagen, während deren er nach seiner Auferstehung den Aposteln erschienen sei, sich ihnen durch vielerlei Erweise lebend dargestellt und mit ihnen von dem Reiche Gottes gesprochen habe, und läßt am Schlusse dieser vierzig Tage die Himmelfahrt vor sich gehen. Ob ihm diese Vorstellungsweise in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung seiner beiden Schriften schon fertig zukam, oder er selbst sich zur Ausbildung derselben veranlaßt fand: das Motiv kann nur in dem Bedürfniß gelegen haben, für die vielerlei Christuserscheinungen, von denen die Sage ging, und für den großen Umschwung in den Vorstellungen der Jünger, den man in diesen Zeitpunkt verlegte, die gehörige Frist zu gewinnen. Daß aber diese gerade auf vierzig Tage festgesetzt wurde, geschah im Geiste der jüdischen und bereits auch christlichen Zahlensymbolik. Vierzig Tage war das Volk Israel in der Wüste, ebenso viele Tage Moses auf dem Sinai gewesen, vierzig Tage hatten er und Elias gefastet, ebenso lange Jesus vor der Versuchung in der Wüste ohne Speise und Trank sich aufgehalten; vierzig Tage lang sollte sich Esra mit seinen fünf Schreibern in die Einsamkeit zurückziehen, um sich der Herstellung der verbrannten heiligen Schriften zu widmen, ehe er der Erde entrückt würde [1]): so bot sich auch für die Zeit, während deren der auferstandene Christus seine Jünger über das Reich Gottes belehrte (Apostelgesch. 1, 3), die für dergleichen Zwischenzustände herkömmliche Vierzigzahl (von Tagen natürlich, und nicht von Jahren) von selbst. Die dem

1) 4 Esr. 14, 23 fg. Vgl. Volkmar, Einleitung in die Apokryphen, II, 288; Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, S. 71.

Apostel Paulus zu Theil gewordene Christuserscheinung ließ sich freilich auch in diesem erweiterten Zeitraum nicht mehr befassen; allein sie war von ihm selbst deutlich als ein Nachtrag, als etwas Verspätetes bezeichnet (1 Kor. 15, 8 fg.), und es konnte ihm ja nur zur Auszeichnung gereichen, wenn sich, um ihn zu gewinnen, Christus noch einmal vom Himmel aus bemüht hatte.

In Einem Stück übrigens stimmen diese so verschiedenen Berichte über den Schluß des irdischen Wandels Jesu, selbst den des vierten Evangeliums nicht ausgenommen, von dem indeß später besonders die Rede werden muß, zusammen, daß sie nämlich dem scheidenden Jesu gewisse Verordnungen und Verheißungen in den Mund legen, die, so verschieden sie auch in den verschiedenen Evangelien lauten, doch in gewissen Hauptpunkten zusammentreffen. Gemeinsam ist allen synoptischen Berichten (Matth. 28, 16—20. Marc. 16, 15—18. Luc. 24, 44—49. Apostelgesch. 1, 4—8) der Auftrag, die Lehre von Christus allen Völkern zu verkündigen. Daß dabei Lucas nicht gleich den beiden andern der Taufe gedenkt, ist zufällig; daß aber, was Marcus in späterer Ausdrucksweise als Verkündigung des Evangeliums bezeichnet, Matthäus juden-christlich-gesetzlich so ausdrückt, sie sollen die Menschen Alles halten lehren, was Jesus ihnen geboten habe, Lucas mehr paulinisch so, sie sollen in seinem Namen Sinnesänderung und Sündenvergebung verkündigen, in diesen Abweichungen ist die auch sonst bemerkbare Eigenthümlichkeit der verschiedenen Schriftsteller nicht zu verkennen. Daß die Bestimmung des Evangeliums für alle Völker, d. h. die Zulassung auch von Heiden in das neue Messiasreich ohne weitere Bedingung als die Taufe, eine Einsicht war, die sich so früh nach Jesu Hingang seinen Jüngern noch keineswegs ergeben hatte, ist schon früher bemerkt worden, und daß die sonst im Neuen Testament ebenso unerhörte als in der späteren Kirchen-sprache gewöhnliche Taufformel: „auf den Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geistes", der spätesten Ueberarbeitung unseres Evangeliums angehöre, darin ist die jetzige Evangelienkritik so ziemlich einverstanden. Dem Lucas ist, wie bei der Begegnung Jesu mit den beiden Emmauswanderern, so auch hier in der Schlußscene unmittelbar vor dem Hinausgang zur Himmelfahrt das besonders wichtig, daß Jesus den Jüngern das rechte Verständniß der Schrift eröffnet, die Lehre vom Leiden und Tode

des Messias im alten Testament nachgewiesen habe: die einzige Möglichkeit, ihren hingerichteten Meister doch noch als den Messias im Glauben festzuhalten, lag für seine Jünger in der Ueberzeugung, daß schon im Alten Testament ein solches Schicksal desselben geweissagt sei. Das Andere, was bei Lucas der scheidende Jesus seinen Jüngern noch ankündigt, ist die in der Hauptstadt von ihnen abzuwartende Ausgießung des heiligen Geistes, wie er sie im zweiten Theile seines Werkes zu erzählen, schon damals im Plane hatte. Nachtheilig sticht von diesen beiden Berichten über die letzten Worte Jesu zu seinen Jüngern der des Marcus ab, welcher nach dem durch Verheißung und Drohung verschärften Taufbefehl als Zeichen, die den Gläubigen folgen werden, die Fähigkeit namhaft macht, Teufel auszutreiben, in neuen Zungen zu reden, Schlangen aufzuheben, tödtliches Gift ohne Schaden zu trinken, Kranke durch Handauflegung zu heilen; Züge, die, mit Ausnahme des vorletzten, aus den Evangelien und der Apostelgeschichte (2, 4 fg. 16, 16—18. 28, 2—10) genommen, hier aber in einer Weise theils verallgemeinert, theils mit dem abenteuerlichen Zuge vom Gifttrinken vermehrt sind, die uns zeigt, wie frühzeitig in der Kirche ein abergläubischer, nur auf Wunder und Zeichen gerichteter Sinn den ächten Geist Jesu zu überwuchern anfing. Denkt man sich einen Christen mit dergleichen angeblichen Beglaubigungszeichen in der damaligen Heidenwelt umherreisend, so hat man ja einen jener Gaukler, über welche Lucian nicht ohne Seitenblicke auf das Christenthum seine Satire ergießt.

Während nun Matthäus sein Evangelium mit der weiten geistigen Perspective schließt, welche die Verheißung Jesu, bei den Seinigen alle Tage bis zum Ende der Welt sein zu wollen, eröffnet, fügen hier die zwei mittleren Evangelisten den sichtbaren Schlußact der Himmelfahrt an. Marcus freilich, wie schon bemerkt, so unbestimmt in Ortsangabe und Beschreibung, daß man soga; zweifeln könnte, ob er wirklich eine sichtbare Himmelfahrt meinet um so bestimmter aber deutet er an, woher ihm die ganze Vorstellung kommt. Wenn er nämlich sagt (V. 19): „Der Herr nun, nachdem er mit ihnen geredet hatte, ward aufgenommen in den Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes“, so konnte er selbst nicht meinen, daß das Letztere Jemand gesehen habe, sondern er nahm es aus der Stelle des Psalms (110, 1): „Der

Herr sprach zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege." Diese der messianischen Deutung sich von selbst darbietende Stelle, die auch Jesus auf sich angewandt haben sollte (Matth. 26, 64. Marc. 14, 62), verlangte zu ihrer wörtlichen Ausführung die Erhebung des Messias in den Himmel, und so mußte sich Jesus am Schlusse seines Erdenwallens in den Himmel erhoben haben.

Ausführlicher und anschaulicher ist die Erzählung des Lucas, besonders in der zweiten verbesserten und vermehrten Auflage seines Berichts von der Himmelfahrt, in der Apostelgeschichte. Am Schlusse des Evangeliums (24, 50—53) sagt er, Jesus habe seine Jünger bis Bethanien hinausgeführt, und während er ihnen hier mit aufgehobenen Händen seinen Segen ertheilte, sei er von ihnen geschieden und in den Himmel erhoben worden; worauf die Jünger anbetend niedergefallen und voller Freude nach Jerusalem umgekehrt seien. Dem Eingang der Apostelgeschichte zufolge versammelte Jesus die Apostel noch einmal auf dem Oelberge (an dessen Fuße Bethanien lag), und während er ihnen noch die letzten Aufträge und Verheißungen gab, wurde er vor ihren Augen emporgehoben, und eine Wolke entnahm ihn ihren Blicken. Sie schauten ihm nach, wie er auf der Wolke in den Himmel hinein sich entfernte, da standen auf einmal zwei Männer in weißen Gewändern (d. h. Engel, wie die ebenso beschriebenen im Grabe) bei ihnen, die sie von ihrem Nachsehen durch die Versicherung abbrachten, der ihnen entnommene Jesus werde auf dieselbe Weise wiederkommen, wie sie ihn jetzt in den Himmel haben sich erheben sehen. Dieß Letztere darf man nur umkehren, um, wie vorhin bei Marcus, zu entdecken, wie diese Vorstellung von der sichtbaren Himmelfahrt Jesu entstanden ist. Wie der Messias dereinst kommen sollte, so mußte er jetzt hingegangen sein; kommen sollte er aber nach Daniel in den Wolken des Himmels, so mußte er jetzt auf einer Wolke sich in den Himmel erhoben haben.

Schon im Alten Testament waren zwei besonders fromme Männer, nämlich Henoch und Elia, wunderbar von der Erde weggenommen worden; aber während der Hingang des ersteren nicht als ein sichtbarer beschrieben wird (1 Mos. 5, 24. Sir. 44, 16. 49, 14. Hebr. 11, 5), war die Himmelfahrt des letzteren mit ihrem Flammenwagen und ihren Feuerrossen (2 Kön. 2, 11.

Sir. 48, 9. 1 Macc. 2. 58) dem milderen Geiste Jesu nicht angemessen (vgl. Luc. 9, 55 fg.), überhaupt zu sinnlich ausgeführt. Nur das Eine könnte man aus diesem Vorbild ableiten, was Lucas (Apostelgesch. 1, 9) hervorhebt, daß Jesus vor den Augen der Jünger emporgehoben worden sei; sofern Elia an die Bedingung, daß Elisa ihn auffahren sehe, die Uebertragung seines Geistes auf den Schüler geknüpft hatte. Der sonst so oft für den letzten Retter vorbildliche erste Retter, Moses, war im Alten Testament eines natürlichen Todes gestorben, und von Jehova nur an einem unauffindbaren Orte begraben worden (5 Mos. 34, 5 fg.); dagegen finden wir bei Josephus eine Erzählung über sein Ende, die mit unserer Himmelfahrtsgeschichte eine auffallende Aehnlichkeit hat [1]). Auf dem Berge, wohin schon das Deuteronomium ihn vor seinem Tode führte, läßt Moses bei Josephus erst das Volk, dann auch die Aeltesten zurückbleiben, und während er sich noch von Josua und dem Hohenpriester Eleazar verabschiedet, steht auf einmal eine Wolke vor ihm, und er verschwindet in einer Schlucht. Diese Erzählung, die er ohne Zweifel aus der späteren rabbinischen Ueberlieferung nahm, welche den Gesetzgeber durch ein solches Ende ohne Tod dem Henoch und Elia gleichstellen wollte, sucht Josephus mit der einfachen Angabe im 5. Buch Mosis, daß er gestorben sei, durch die Bemerkung zu vereinigen, letzteres habe Moses absichtlich geschrieben, damit man sich nicht um seiner außerordentlichen Tugend willen erkühne, zu sagen, er habe sich zu der Gottheit begeben; eine Wendung, in welcher man einen Seitenblick des jüdischen Geschichtschreibers auf die schon zu seiner Zeit beginnende Vergötterung Christi finden könnte.

Sehen wir uns von hier aus endlich nach dem vierten Evangelisten um, so scheinen wir ihn an diesem Schlusse der evangelischen Geschichte nicht wie sonst auf dem Gipfel ihrer unhistorischen Umbildung, sondern auf derselben Stufe mit Matthäus am bescheidenen Anfange derselben zu finden, sofern ihm wie diesem die glänzende Schlußscene der Himmelfahrt fehlt. Das kann an einem Evangelium Wunder nehmen, zu dessen gesteigerter Vorstellung von der Göttlichkeit Christi eine solche Scene ganz beson-

1) Antiq. IV, 8, 48.

ders zu passen, ja in welchem sie als wörtliche Erfüllung mancher Reden seines Christus von seinem Aufsteigen in den Himmel, seiner Rückkehr in seine Herrlichkeit beim Vater (6, 62. vgl. 3, 13. 17, 5) geradezu gefordert zu sein scheinen kann. Lag dem Verfasser dieses Evangeliums die Erzählung von der Himmelfahrt bei zweien seiner Vorgänger vor, so könnte man denken, er hätte nicht umhin gekonnt, sie, wenn auch in seiner Art umgebildet, aufzunehmen, und daß er es nicht gethan, daraus könnte man schließen wollen, daß er entweder früher als jene beiden geschrieben, oder daß er ihre Erzählung, wenn er sie kannte, aus rein geschichtlichem Interesse, weil er als Augenzeuge wußte, daß so etwas nicht vorgefallen war, von der Hand gewiesen habe. Allein in seiner Art umgebildet hat er sie wirklich aufgenommen, und daß er sie in der Gestalt, wie sie ihm bei Marcus und Lucas vorlag, nicht aufnahm, das erklärt sich so vollständig aus dem Geist und der Anlage seines Evangeliums, daß wir ihm dafür keine historischen Gründe, die ihm überall fremd sind, zu leihen brauchen.

Der vierte Evangelist, können wir sagen, geht mit dem Hingang Jesu in den Himmel zu Werke, wie er mit seiner Herkunft vom Himmel zu Werke gegangen ist. Die letztere hatten seine Vorgänger in die Form der Erzeugung Jesu durch den heiligen Geist gefaßt, und wenn hier gleich sein Logosbegriff eine andere Wendung verlangte, so hätte sich doch auch von dem Eingang des Logos in den Leib der Maria eine entsprechende Darstellung geben lassen. Aber der vierte Evangelist übergeht die Erzeugung und Geburt Jesu ganz und begnügt sich, theils in seinem Prolog, theils hin und wieder in den Reden Jesu auf dessen höheren Ursprung hinzuweisen. Ganz ebenso macht er es mit dem Aufsteigen Jesu in den Himmel, das er ihn wohl in Reden andeuten läßt, aber nicht selbst als sinnfälligen Vorgang beschreibt. Daß er es gleichwohl als wirklich geschehen voraussetzt, erhellt deutlich aus der oben besprochenen Scene mit Magdalena, wo Jesus von seinem noch nicht erfolgten, aber nächst bevorstehenden Aufsteigen zum Vater spricht. Wie sich Johannes hier an Matthäus anschließe, ist gleichfalls schon früher bemerkbar gemacht worden, nur daß bei ihm bestimmter als bei Matthäus hervortritt, daß nicht schon vor, sondern erst nach dieser ersten Erscheinung der Auferstandene sich in den Himmel erhoben hat. Aber wir

Matthäus die Erscheinung auf dem galiläischen Berge, so setzt nun bei Johannes die Erscheinung vor den Jüngern bei verschlossenen Thüren sein Aufsteigen in den Himmel als ein inzwischen geschehenes voraus. Denn die Geistesmittheilung durch das Anblasen, die er ihnen sofort gewährt, konnte nach der Ansicht des Evangelisten (7, 39) nicht stattfinden, ehe Jesus verherrlicht war; seine Verherrlichung aber war erst mit seinem Hingang zum Vater vollendet. Daß er diese Geistesmittheilung von Jesu noch persönlich am Tage seiner Auferstehung vorgenommen werden läßt, damit stellt sich der vierte Evangelist in Gegensatz gegen den dritten, der in seiner Apostelgeschichte (Kap. 2) die Mittheilung des heiligen Geistes erst fünfzig Tage später, nachdem Jesus bereits von der Erde Abschied genommen hatte, erfolgen läßt. Auch hier wie bei der Himmelfahrt geht er dem äußern sinnfälligen Vorgang, wozu Lucas die Ausgießung des heiligen Geistes macht, aus dem Wege; der sanfte Anhauch schien ihm geistiger, und besonders dem Geiste Christi angemessener, als der Sturm und die Feuerzungen in der Erzählung der Apostelgeschichte; wozu noch kommt, daß der Paraklet, wenn ihn Jesus noch selbst durch Anblasen den Jüngern mitgetheilt hatte, bestimmter als sein fortsetzender Stellvertreter erschien.

Doch auch außer der Weglassung der Himmelfahrt schließt sich an diesem Ende der vierte Evangelist an den ersten an. Der Ausspruch Jesu nach dem Anblasen (V. 23): „Wem ihr die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen, und wem ihr die Sünden behaltet, dem sind sie behalten", erinnert an seine, hier freilich bei einer früheren Gelegenheit gesprochenen Worte im ersten Evangelium (16, 19. 18, 18): „Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein"; wobei sich die Umwandlung, die der vierte Evangelist mit dem Spruche vorgenommen, aus dem Streit über die Erläßlichkeit gewisser Sünden erklären ließe, der, wie wir aus dem Hirten des Hermas sehen, schon frühzeitig im zweiten Jahrhundert die Kirche zu bewegen anfing.

In Folge der Ablehnung der sichtbaren Himmelfahrt hat nun aber das vierte Evangelium mit dem ersten auch das gemein, daß es wie dieses, ja noch mehr als dieses, des eigentlichen Schlusses entbehrt; weßwegen ihm auch (in Kap. 21) ein Anhang

hat zugegeben werden können, und zwar nachdem es selbst schon zu seiner eigentlichen Schlußscene, der Erscheinung Jesu vor den bei verschlossenen Thüren versammelten Jüngern, in der acht Tage spätern Erscheinung zu Gunsten des Thomas einen Nachtrag gegeben hat. Aber eben diese nachträgliche Scene schließt mit einem Spruche, der eine ähnliche, für den Schluß des Evangeliums höchst passende Perspective eröffnet, wie das Schlußwort bei Matthäus. Das Wort: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!" ist ja nicht blos zu Thomas, sondern in seiner Person zu allen gesprochen, die später ohne die Möglichkeit des Sehens zum Glauben an Christum kommen sollten; es ist das Vermächtniß des johanneischen Christus an seine Kirche, ein Vermächtniß, das auch für uns noch seine Bedeutung hat, freilich nur in dem für unsern Evangelisten noch in dichten mystischen Nebel gehüllten Sinne des Lessing'schen Wortes, daß zufällige Geschichtswahrheiten nie den Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten bilden können.

Schlußbetrachtung.

99.

Diese Einsicht kommt uns eben an dieser Stelle um so gelegener, je gründlicher sich uns am Schlusse unseres kritischen Geschäfts die Ueberzeugung aufdringt, wie mangelhaft und unsicher unsere historische Kunde von Jesus ist. Nachdem wir die Masse von mythischen Schlinggewächsen verschiedener Art, die sich an dem Baume hinaufgerankt, entfernt haben, sehen wir, daß, was wir bisher für Aeste, Belaubung, Farbe und Gestalt des Baumes selber hielten, großentheils vielmehr jenen Schlinggewächsen angehörte; und statt daß uns nun nach Wegräumung derselben der Baum in seinem wahren Bestand und Aussehen wiedergegeben wäre, finden wir vielmehr, wie die Schmarotzer ihm die eigenen Blätter abgetrieben, den Saft ausgesogen, Zweige und Aeste verkümmert haben, seine ursprüngliche Figur mithin gar nicht mehr vorhanden ist. Jeder mythische Zug, der zu dem Bilde Jesu hinzukam, hat nicht nur einen geschichtlichen verdeckt, so daß mit der Wegräumung des ersteren der letztere wieder zum Vorschein käme, sondern gar viele sind auch von den darüber gelagerten mythischen Gebilden gänzlich aufgezehrt worden und verloren gegangen.

Man hörte es nicht gern, und glaubt es darum auch nicht, wer sich aber einmal ernstlich mit dem Gegenstande beschäftigt hat und aufrichtig sein will, der weiß es so gut wie wir, daß wir über wenige große Männer der Geschichte so ungenügend wie über Jesus unterrichtet sind. Wie ohne alle Vergleichung deutlicher ist uns die um vierhundert Jahre ältere Gestalt des Sokrates. Zwar von seiner Jugend- und Bildungsgeschichte wissen wir gleichfalls wenig; was er aber in seinen reifen Jahren gewesen

ist, was er gewollt und gewirkt hat, wissen wir genau, die Gestalten seiner Schüler und Freunde stehen mit geschichtlicher Deutlichkeit vor uns, über die Ursachen und den Verlauf seiner Verurtheilung und seines Todes sind wir vollständig unterrichtet. Hauptsächlich aber ist sein Leben, wenn auch einzelne anekdotenhafte Ansätze nicht fehlen, von dem mythischen Beiwerke verschont geblieben, in welchem die geschichtlichen Figuren mancher älteren griechischen Philosophen, z. B. des Pythagoras, in ähnlicher Art wie die Gestalt Jesu, nahezu untergegangen sind. Diese Erhaltung seines Bildes verdankt Sokrates dem Umstande, daß er in der gebildetsten Stadt Griechenlands in einer Zeit der hellsten Verstandesaufklärung und der höchsten Blüthe der Schriftstellerei lebte, wie denn mehrere seiner Schüler ausgezeichnete Schriftsteller waren und zum Theil gerade ihren Lehrer zum Gegenstand ihrer Darstellungen machten.

Xenophon und Plato — wem fällt dabei nicht Matthäus und Johannes ein, aber wie ungünstig für die beiden letzteren fällt die Vergleichung aus. Für's Erste waren die Verfasser der sokratischen Denkwürdigkeiten, der beiden Gastmahle, des Phädon u. s. f. wirkliche Schüler des Sokrates; die Verfasser des ersten und vierten Evangeliums hingegen keine unmittelbaren Schüler von Jesus. Ueber die genannten Schriften der beiden Attiker dürften uns gar keine äußeren Zeugnisse aufbehalten sein, wir würden sie doch an jedem Zug als Werke von Zeitgenossen und persönlichen Bekannten des Sokrates erkennen; bei den beiden Evangelien möchten die Zeugnisse für ihre apostolische Abfassung noch so alt und einstimmig sein, wir würden ihnen doch keinen Glauben schenken, weil der Augenschein widerspricht. Für's Andere geht das Bestreben der beiden Schriftsteller über Sokrates durchaus dahin, uns seine Eigenthümlichkeit und seinen Werth als Mensch, als Staatsbürger, als Denker und Jugendbildner, anschaulich zu machen. Das thun nun zwar unsere beiden Evangelisten in ihrer Art auch. Aber es ist ihnen nicht genug. Ihr Jesus soll ja mehr als Mensch, er soll ein gottgezeugter Wundermann, ja nach dem einen von ihnen gar das eingefleischte göttliche Schöpferwort gewesen sein. Daher geht in ihrer Darstellung nicht blos neben der Lehrthätigkeit Jesu eine Reihe von Wunderthaten und Wunderschicksalen her, sondern in die Lehre selbst,

die sie ihm in den Mund legen, mischt sich dieses Wunderelement ein, so daß sie Jesum Dinge von sich aussagen lassen, die ein Mensch von gesunden Sinnen unmöglich von sich ausgesagt haben kann. Für's Dritte stimmen Plato und Xenophon in allem Wesentlichen, was sie von Sokrates erzählen, überein. Manches berichten sie gleichlautend; einzelne Züge, die dem einen eigenthümlich sind, gehen doch mit denen, die der andere an die Hand gibt, auf's Beste in ein Bild zusammen: und wenn Xenophon, was die philosophische Bedeutung des Sokrates betrifft, ebenso oft unter seinem Gegenstande bleibt, als Plato sich freischöpferisch über denselben hinausschwingt und seinem Sokrates platonische Speculationen in den Mund legt, so berichtigt sich beides durch die Vergleichung beider Schriftsteller leicht, und ist nicht blos auf Seiten Xenophon's als unwillkürliche Unzulänglichkeit, sondern auch auf Seiten Plato's deßwegen unverfänglich, weil er mit seinen sokratischen Dialogen den Anspruch eines historischen Schriftstellers gar nicht macht. Wie unvereinbar dagegen der matthäische und der johanneische Christus sind, und wie angelegentlich gleichwohl namentlich der Verfasser des vierten Evangeliums die Wahrheit seiner Berichte betheuert, haben wir gesehen. Seine Wurzel aber hat Alles, wodurch sich die auf uns gekommenen Nachrichten über Jesus von denen über Sokrates in Absicht auf historische Zuverlässigkeit zu ihrem Nachtheil unterscheiden, in dem Unterschiede der Zeitalter und der Volksthümlichkeiten. Der reinen Luft und dem hellen Licht attischer Bildung und Aufklärung, worin uns das Bild des Sokrates so deutlich erscheint, steht der dicke trübe Nebel jüdischen Wahns und Aberglaubens und alexandrinischer Schwärmerei gegenüber, woraus uns die Gestalt Jesu kaum noch als menschliche erkennbar entgegenblickt.

Man könnte sagen und hat oft gesagt, das Ungenügende der evangelischen Lebensnachrichten über Jesum ergänze sich reichlich dadurch, daß wir sein Werk, die christliche Kirche, noch vor uns haben, und nun von diesem auf seinen Urheber zurückschließen können. So wissen wir ja z. B. auch von Shakespeare wenig Geschichtliches, und manches Fabelhafte wird ihm nachgesagt; wir lassen uns das aber wenig anfechten, da seine Dichtungen uns in den Stand setzen, uns das Bild seiner Persönlichkeit in voller Deutlichkeit herzustellen. Die Vergleichung wäre treffend,

wenn wir das Werk der galiläischen Propheten ebenso aus der ersten Hand hätten, wie die Werke des britischen Dichters. Aber jenes Werk ist durch gar viele Hände hindurchgegangen, die sich aus Einschiebungen, Auslassungen und Umänderungen aller Art kein Gewissen gemacht haben; die christliche Kirche ist schon in ihrer frühesten Gestalt, wie sie im Neuen Testament erscheint, bereits durch so viele andere Factoren, als die Persönlichkeit Jesu mitbestimmt, daß der Rückschluß von ihr auf ihn ein höchst unsicherer ist. Schon der auferstandene Christus, auf welchen die Kirche gegründet wurde, ist ja ein anderer, als der Mensch Jesus gewesen war, und von hier aus bildete sich dann die Vorstellung von ihm und seinem Erdenleben, wie die Gemeinde selbst, in einer Weise um, daß sehr die Frage ist, wenn Jesus etwa um die Zeit der Zerstörung Jerusalems wiedergekommen wäre, ob er in dem Christus, den man damals in der Gemeinde predigte, sich wieder erkannt haben würde.

Ich glaube nicht, daß es so schlimm steht, wie schon behauptet worden ist, daß wir von keinem einzigen der Aussprüche, die in den Evangelien Jesu in den Mund gelegt werden, gewiß wissen können, ob er denselben wirklich gethan hat. Ich glaube, daß es deren gibt, die wir mit aller der Wahrscheinlichkeit, über welche ja in geschichtlichen Dingen ohnehin nicht hinauszukommen ist, Jesu zuschreiben dürfen, und habe oben die Zeichen bemerklich zu machen gesucht, woran wir solche erkennen können. Aber sehr weit erstreckt sich diese der Gewißheit nahekommende Wahrscheinlichkeit nicht, und mit den Thaten und Begebenheiten des Lebens Jesu sieht es, seine Reise nach Jerusalem und seinen Tod ausgenommen, noch übler aus. Weniges steht fest, und gerade von demjenigen, woran der Kirchenglaube sich vorzugsweise knüpft, dem Wunderbaren und Uebermenschlichen in den Thaten und Schicksalen Jesu, steht vielmehr fest, daß es nicht geschehen ist. Daß nun aber von dem Glauben an Dinge, von denen zum Theil gewiß ist, daß sie nicht geschehen sind, zum Theil ungewiß, ob sie geschehen sind, und nur zum geringsten Theil außer Zweifel, daß sie geschehen sind, daß von dem Glauben an dergleichen Dinge des Menschen Seligkeit abhängen sollte, ist so ungereimt, daß es heutzutage keiner Widerlegung mehr bedarf.

100.

Nein, die Seligkeit des Menschen, oder verständiger gesprochen, die Möglichkeit, daß er seine Bestimmung erfülle, die ihm eingepflanzten Kräfte entwickle, und damit auch des entsprechenden Maßes von Wohlsein theilhaftig werde, sie kann — darin behält der alte Reimarus ewig Recht — unmöglich an der Anerkenntniß von Thatsachen hängen, über welche unter Tausenden kaum Einer eine gründliche Untersuchung anzustellen, und schließlich auch dieser zu keinem sichern Ergebniß zu kommen im Stande ist. Sondern, so gewiß die menschliche Bestimmung eine allgemeine und jedem erreichbare ist, müssen auch die Bedingungen, sie zu erreichen, d. h. außer und vor dem Willen, der sich nach dem Ziel in Bewegung setzt, die Erkenntniß dieses Zieles selbst, jedem Menschen gegeben, sie darf nicht eine zufällige, von außen kommende Geschichtskenntniß, sondern muß eine nothwendige Vernunfterkenntniß sein, die jeder in sich selber finden kann. Das will jener tiefsinnige Ausspruch von Spinoza sagen, zur Seligkeit sei es nicht in allewege nöthig, Christum nach dem Fleisch zu kennen; aber mit jenem ewigen Sohn Gottes, nämlich der göttlichen Weisheit, die in allen Dingen, besonders im menschlichen Gemüthe zur Erscheinung komme, und in ausgezeichneter Weise in Jesus Christus zur Erscheinung gekommen sei, verhalte es sich anders: ohne diese könne allerdings Niemand zur Seligkeit gelangen, weil sie allein lehre, was wahr und falsch, gut und böse sei[1]). Wie Spinoza, so unterschied auch Kant von der geschichtlichen Person Jesu das in der menschlichen Vernunft liegende Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, oder der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, wie sie in einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist. Zu diesem Ideale sich zu erheben, sei allgemeine Menschenpflicht; allein, obwohl wir uns dasselbe nicht anders vorstellen können, als unter dem Bilde eines vollkommenen Menschen, und obwohl, daß ein solcher Mensch einmal gelebt habe, nicht unmöglich sei, da wir ja alle jenem Ideale gleichen sollten, so komme es doch

1) Im 21. seiner Briefe.

nicht darauf an, daß wir von der Existenz eines solchen Menschen wissen oder daran glauben, sondern lediglich darauf, daß wir jenes Ideal uns vorhalten, es als für uns verpflichtend anerkennen, und uns ihm ähnlich zu machen streben[1]).

Diese Unterscheidung des historischen Christus von dem idealen, d. h. dem in der menschlichen Vernunft liegenden Urbilde des Menschen wie er sein soll, und die Uebertragung des seligmachenden Glaubens von dem ersteren auf das letztere, ist das unabweisliche Ergebniß der neueren Geistesentwicklung; es ist die Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion, worauf alle edleren Bestrebungen dieser Zeit gerichtet sind. Daß man darin so vielfach einen Abfall vom Christenthum, eine Verleugnung Christi sieht, beruht auf einem Mißverstand, an welchem die Ausdrucksweise, vielleicht auch die Denkart der Philosophen, die jene Unterscheidung gemacht haben, nicht ohne Schuld ist. Sie sprechen nämlich so, als wäre das Urbild menschlicher Vollkommenheit, nach dem sich der Einzelne zu richten hat, in der Vernunft ein für allemal gegeben; wodurch es den Schein gewinnt, als könnte dieses Urbild, d. h. der ideale Christus, in uns ganz ebenso wie jetzt vorhanden sein, wenn auch niemals ein historischer Christus gelebt und gewirkt hätte. So steht es aber in der Wirklichkeit keineswegs. Die Idee menschlicher Vollkommenheit ist, wie andere Ideen, dem menschlichen Geiste zunächst nur als Anlage mitgegeben, die durch Erfahrung allmählig ihre Ausbildung erhält. Sie zeigt bei verschiedenen Völkern, nach Maßgabe ihrer Naturbeschaffenheit, ihrer klimatischen und geschichtlichen Verhältnisse, eine verschiedene Gestaltung, und läßt uns im Verlauf der Geschichte einen Fortschritt bemerken. Der Römer dachte sich den Menschen wie er sein soll anders als der Grieche, der Jude anders als beide, der Grieche nach Sokrates anders und unstreitig vollkommener als vorher. Jeder sittlich hervorragende Mensch, jeder große Denker, der das handelnde Wesen des Menschen zum Gegenstande seines Forschens machte, hat in engeren oder weiteren Kreisen geholfen, jene Idee zu berichtigen, zu ergänzen, weiter zu bilden. Und unter diesen Fort-

1) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, zweites Stück, erster Abschnitt, S. 73 fg. der zweiten Auflage.

bildnern des Menschenideals steht in jedem Falle Jesus in erster Linie. Er hat Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten, oder doch unentwickelt geblieben waren; andere beschränkt, die seiner allgemeinen Gültigkeit im Wege standen; hat demselben durch die religiöse Fassung, die er ihm gab, eine höhere Weihe, durch die Verkörperung in seiner eigenen Person die lebendigste Wärme gegeben; während die Religionsgesellschaft, die von ihm ausging, diesem Ideale die weiteste Verbreitung unter der Menschheit verschaffte. Freilich ging die Religionsgesellschaft von ganz andern Dingen als von der sittlichen Bedeutung ihres Stifters aus, und brachte diese daher zunächst nichts weniger als rein zur Darstellung — in der einzigen Schrift unseres Neuen Testaments, die vielleicht von einem unmittelbaren Schüler Jesu herrührt, der Offenbarung Johannis, lebt ein Christus, von dem für das Ideal der Menschheit wenig zu gewinnen ist; aber die Züge der Duldung, der Milde und Menschenliebe, die Jesus zu den herrschenden in jenem Bilde gemacht hat, blieben der Menschheit doch unverloren, und sind es eben gewesen, aus denen alles das, was wir jetzt Humanität nennen, hervorkeimen konnte.

Indeß, so hoch immer Jesus unter denjenigen steht, welche der Menschheit das, was sie sein soll, reiner und deutlicher vorgebildet haben, so war er doch hierin weder der erste noch der letzte, sondern, wie er in Israel und Hellas, am Ganges und Oxus, Vorgänger gehabt hat, so ist er auch nicht ohne Nachfolger geblieben, vielmehr ist auch nach ihm jenes Vorbild noch weiter entwickelt, allseitiger ausgebildet, seine verschiedenen Züge mehr in's Gleichgewicht gegen einander gebracht worden. Es ist nicht zu verkennen, daß in dem Muster, wie es Jesus in Lehre und Leben darstellte, neben der vollen Ausgestaltung einiger Seiten, andere nur schwach umrissen, oder auch gar nicht angedeutet sind. Voll entwickelt findet sich Alles, was sich auf Gottes- und Nächstenliebe, auf Reinheit des Herzens und Lebens der Einzelnen bezieht: aber schon das Leben des Menschen in der Familie tritt bei dem selbst familienlosen Lehrer in den Hintergrund; dem Staate gegenüber erscheint sein Verhältniß als ein lediglich passives; dem Erwerb ist er nicht blos für sich, seines Berufs wegen, abgewendet, sondern auch sichtbar abgeneigt, und Alles vollends, was Kunst und schönen Lebensgenuß betrifft, bleibt völlig außerhalb

seines Gesichtskreises. Daß dieß wesentliche Lücken sind, daß hier eine Einseitigkeit vorliegt, die theils in der jüdischen Volksthümlichkeit, theils in den Zeitverhältnissen, theils in den besonderen Lebensverhältnissen Jesu ihren Grund hat, sollte man nicht läugnen wollen, da man es nicht läugnen kann. Und die Lücken sind nicht etwa der Art, daß nur die vollständige Durchführung fehlte, während der regelnde Grundsatz gegeben wäre; sondern für den Staat insbesondere, den Erwerb und die Kunst fehlt von vorneherein der rechte Begriff, und es ist ein vergebliches Unternehmen, die Thätigkeit des Menschen als Staatsbürger, das Bemühen um Bereicherung und Verschönerung des Lebens durch Gewerbe und Kunst, nach den Vorschriften oder dem Vorbilde Jesu bestimmen zu wollen. Sondern hier war eine Ergänzung, sowohl aus andern Volksthümlichkeiten, als aus andern Zeit-, Staats- und Bildungsverhältnissen heraus erforderlich, wie sie zum Theil schon rückwärts in demjenigen lag, was Griechen und Römer in dieser Hinsicht vor sich gebracht hatten, zum Theil aber der weiteren Entwicklung der Menschheit und ihrer Geschichte vorbehalten blieb.

Doch schließen sich alle diese Ergänzungen an das von Jesu Gegebene auf's beste an, wenn man nur erst dieses selbst als eine menschliche, mithin der Fortbildung so fähige als bedürftige Errungenschaft begriffen hat. Faßt man hingegen Jesum als den Gottmenschen, als das von Gott in die Menschheit hereingestellte, allgemein und ausschließlich gültige Musterbild auf, so muß man natürlich jede Ergänzung dieses Musters von sich weisen, seine Einseitigkeit und Unvollständigkeit zur Regel machen, und gegen alle diejenigen Seiten menschlicher Thätigkeit, die in demselben nicht vertreten sind, ablehnend oder doch nur äußerlich regulirend sich verhalten. Ja, indem neben und über dem von Jesu dargestellten sittlichen Musterbilde er selbst als der Gottmensch stehen bleibt, an welchen zu glauben noch außer und vor der Anerkennung jenes Musterbildes Pflicht des Menschen und Bedingung seiner Seligkeit sei, so wird dadurch das, worauf eben Alles ankommt, in zweite Linie zurückgedrängt, die sittliche Größe Jesu in ihrer vollen Wirksamkeit verkümmert, auch die sittlichen Pflichten, die ihre Geltung nur daher haben können, daß sie in der Natur des menschlichen Wesens liegen, in das falsche Licht positiver

göttlicher Gebote gestellt. Darum lebt der Kritiker der Ueberzeugung, keinen Frevel an dem Heiligen zu begehen, vielmehr ein gutes nothwendiges Werk zu thun, wenn er alles dasjenige, was Jesum zu einem übermenschlichen Wesen macht, als wohlgemeinten und zunächst vielleicht auch wohlthätigen, in die Länge aber schädlichen und jetzt geradezu verderblichen Wahn hinwegräumt, das Bild des geschichtlichen Jesus in seinen schlicht menschlichen Zügen, so gut es sich noch thun läßt, wiederherstellt, für ihr Seelenheil aber die Menschheit an den idealen Christus, auf jenes sittliche Musterbild verweist, an welchem der geschichtliche Jesus zwar mehrere Hauptzüge zuerst in's Licht gesetzt hat, das aber als Anlage ebenso zur allgemeinen Mitgift unserer Gattung gehört, wie seine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der gesammten Menschheit sein kann.

Namenregister zu Band III und IV.

A.

B.

C.

J.

K.

Q.

R.

S.

T.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.






Stanford University Libraries
3 6105 019 959 852

